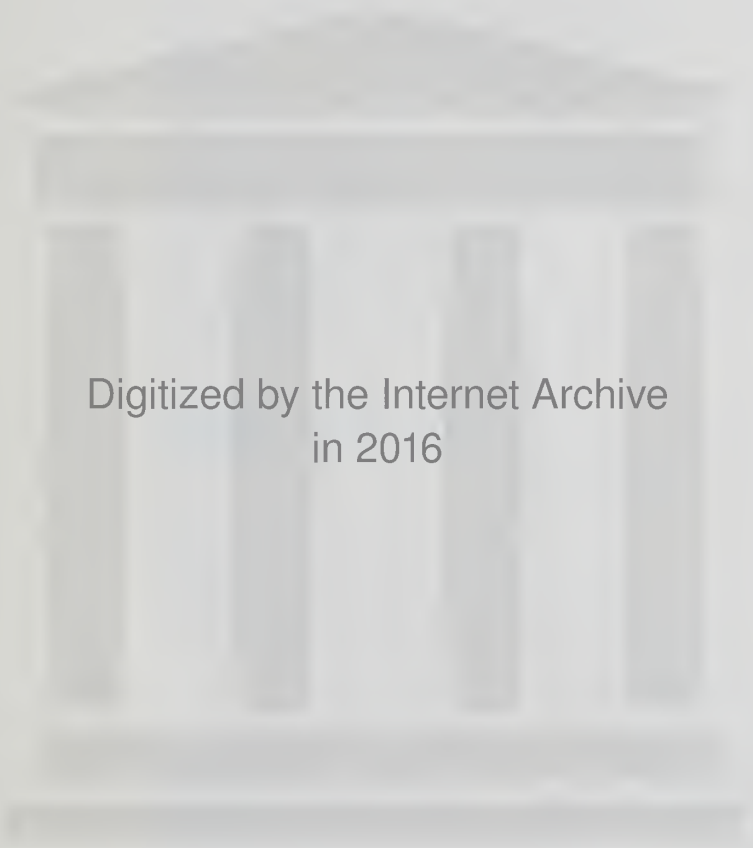


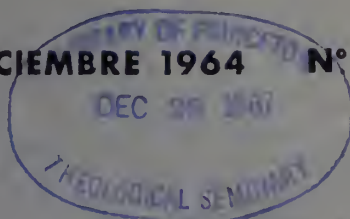


Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe204cole>

CIENCIA Y FE

AÑO XX OCTUBRE-DICIEMBRE 1964 N° 4



IN MEMORIAM: JUAN BAUTISTA JANSSENS S.T. . . 399/401

E. LAJE, LA REDENCION POR LA MUERTE DE CRISTO EN EL
PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS 403/418

E. DUSSEL, UNIVERSALIDAD Y MISION EN LOS POEMAS DEL
SIERVO DE IEHVAH 419/464

E. LAJE, ES EL PAPADO SACRAMENTO? REFLEXIONES A PROPOSITO DE
UNA PREGUNTA DE KARL RAHNER 465/468

M. PETTY, EVANGELIOS DE LA INFANCIA Y EJERCICIOS ESPIRITUALES DE
SAN IGNACIO 469/480

J. R. SEIBOLD, NOTAS DE EXEGESIS TOMISTA: LA CONSIDERACION ABSO-
LUTA Y LOS UNIVERSALES 481/506

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS: SE PUBLICARAN EN LA PROXIMA ENTREGA.

FICHERO DE REVISTAS.

CULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
AN MIGUEL - REPUBLICA ARGENTINA

REVISTA TRIMESTRAL

PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN LA ARGENTINA

Director:

MIGUEL ANGEL FIORITO S. I.

Administración:

COLEGIO MAXIMO - SAN MIGUEL, FNSM - ARGENTINA

Suscripción anual

1000 PESOS EN LA ARGENTINA

5 DOLARES EN OTROS PAISES

4 DOLARES EN SUDAMERICA

BIBLIOGRAFIA

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO DE CONCEDEER MAYOR O MENOR AMPLITUD, DE ACUERDO CON LOS AUTORES DE LAS RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS, A LA PRESENTACION DE LOS LIBROS RECIBIDOS POR LA REDACCION

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

EN ESTA SECCION SEPARAMOS LOS ARTICULOS DE REVISTAS EN DOS CATEGORIAS: LA PRIMERA, DE REVISTAS IBEROAMERICANAS (DE ELLAS PRESENTAMOS UN FICHERO LO MAS COMPLETO POSIBLE); LA SEGUNDA, DE REVISTAS DE OTROS PAISES (NOS LIMITAMOS A UNA SELECCION DE SUS ARTICULOS MAS NOTABLES).

EL VALOR PRACTICO DE ESTA CLASIFICACION Y DE SU CRITERIO, CONSISTE PRINCIPALMENTE EN PODER ASI OFRECER, A LOS CENTROS DE ESTUDIO EUROPEOS, UN INSTRUMENTO DE TRABAJO QUE, SIN DESCUIDAR LO MEJOR DE SUS PUBLICACIONES FILOSOFICAS Y TEOLOGICAS, SE ESPECIALIZA EN NUESTRA LITERATURA IBEROAMERICANA; Y, POR TANTO, COMPLEMENTA LOS FICHEROS DE REVISTAS PUBLICADOS EN EUROPA, QUE NO POCAS VECES ADOLESCEN DE LAGUNAS EN LO QUE RESPECTA A NUESTRAS PUBLICACIONES.

LOS ARTICULOS MAS RICOS DE CONTENIDO ESPECULATIVO O HISTORICO, LOS CLASIFICAMOS DOS O MAS VECES, PARA FACILITAR SU CONOCIMIENTO. AGRADECEMOS CUALQUIER SUGERENCIA QUE NOS ORIENTE EN EL PERFECCIONAMIENTO DE ESTE INSTRUMENTO DE TRABAJO CIENTIFICO INTERNACIONAL.

CIENCIA Y FE

1964

OCTUBRE - DICIEMBRE

XX - 4



FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA



IN MEMORIAM

El día 5 de octubre de 1964 moría en la Curia Generalicia de Roma, el muy Reverendo Padre General Juan Bautista Janssens, después de gobernar durante diecinueve difíciles años la Compañía de Jesús. Su muerte, corolario de años de prolongadas dolencias, coronó una vida consagrada desde la juventud al servicio de la Iglesia en las filas ignacianas.

Llegó al generalato de la Compañía de Jesús —primer general, surgido de una congregación posterior a la guerra— con un profundo conocimiento de la Compañía.

Esta toma de conciencia de la situación de la Compañía no se limitaba al profundo conocimiento de los aspectos espirituales, jurídicos e institucionales que caracterizaban a su orden religiosa. Desde los diversos cargos que ocupó pudo captar la realidad concreta, fruto de las necesarias agitaciones internas y externas producidas por el conflicto bélico, en que tenían que vivir los jesuitas.

Fue profesor de Derecho Canónico y Rector en un escolasticado que por tradición recibe jesuitas del mundo entero. Instructor de Tercera Probación y Provincial de la Provincia de Bélgica Septentrional, que mantuvo una misión en Africa, Delegado a la Congregación de Procuradores del año 1933, Elector en la Congregación General XXVIII y Visitador durante la guerra de tres provincias jesuíticas, fue elegido General el año 1946. Toda esta trayectoria le dio repetidas ocasiones de mostrar su espíritu amplio, su fraternal caridad para con todos, y su disposición para captar lo esencial de las diversas circunstancias sin perderse en la nimiedad de los detalles. Este caudal de experiencia al conjugarse con sus cualidades iban disponiéndolo paulatinamente y preparando su futura obra como general.

Al ascender al generalato encontró a la Compañía agitada por causa de los acontecimientos mundiales en los que un gran número de sus miembros había participado. Había una gran sed de paz en la humanidad. Se sentían los signos evidentes de grandes transformaciones. Los jesuitas, miembros de la Compañía de Jesús, habían conocido las dificultades de la guerra y las penurias de los campos de concentración. Regresaban a las diversas casas religiosas trayendo de una y otra parte el cúmulo de sufrimiento que habían marcado esos serios años. La Compañía debía ejercitar su apostolado en un mundo nuevo y convulsionado.

La experiencia, que enriquecía las cualidades del Padre General, le permitió encarar todos esos problemas, y en sus cartas a la universal Compañía se trasluce claramente la preocupación por las nuevas realidades que agitaban a la Iglesia y a la sociedad contemporánea. Así escribió sobre la situación de los Hermanos Coadjutores en la Compañía, sobre la Liturgia y el Apostolado Social, sobre la Pobreza y la Mortificación. Todo tendiendo a acomodar las obras y la vida de sus religiosos dentro de las nuevas estructuras mundiales.

Su generalato comienza con una carta sobre la vida interior, fundamento real de la acción apostólica en toda vida cristiana. Esta primera carta tenía necesidad de una enseñanza complementaria.

Así lo entendió el P. Janssens y lo dijo expresamente en su carta sobre los ministerios apostólicos de la Compañía: "...me ha parecido aprovechar esta ocasión para hablaros de algo que hubiera tenido mejor cabida en mi carta anterior, y sin la cual, como lo he oído de varias partes, las normas dadas por aquélla, no se podrían llevar a la práctica con toda la intensidad que vosotros quisierais: he de referirme a la prudente selección entre los múltiples ministerios que tenemos entre manos. Pues a no ser que nuestros trabajos se ajusten dentro de un justo límite, adaptado a nuestras fuerzas, apenas si tendremos el ánimo dispuesto para trabajar seriamente en adquirir la perfección a que de tantas maneras nos empuja a conseguir nuestro Instituto".

En la carta sobre los ministerios sienta con toda claridad

los criterios que deben iluminar toda elección de trabajos apostólicos en la Compañía de Jesús. Bajando al particular incluye como primer deber de la Compañía el trabajo científico: "...entre los ministerios más importantes colóquese el trabajo científico propiamente dicho —ya sea de materias sagradas o profanas— al que la tradición de la Iglesia y de la Compañía considera como propio nuestro, guardada como es natural, la jerarquía que requiere la edificación del Cuerpo de Cristo. Es múltiple el valor apostólico de este trabajo. Nadie ignora cuanto mal hacen a las almas aquellas ideas que hace un siglo fueran lanzadas por unos pocos hombres doctos y que, captadas al principio tan sólo por unos pocos, se extendieron después entre todas las personas cultas, y por último llegaron al pueblo mismo. Lo que sirve para el mal, sirve también para el bien".

Nuestra revista, al recoger los trabajos, fruto de la investigación de los profesores y alumnos de las Facultades de Filosofía y Teología de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús, siente estar cumpliendo modestamente esta indicación del Padre Janssens, queriendo con estas líneas recordar a quien confirmara con sus enseñanzas el sentido plenamente ignaciano de su esfuerzo científico.

LA REDENCION POR LA MUERTE DE CRISTO EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

Por E. J. LAJE, S. I. (San Miguel)

Nos proponemos estudiar algunos conceptos de Santo Tomás sobre la satisfacción de Cristo, que pueden parecer contradictorios si no se descubre su profundo sentido.

Afirma, en efecto, que la muerte de Cristo era el precio de nuestra redención¹. Pero dice también que Cristo mereció nuestra salvación eterna desde el comienzo de su encarnación², y que cualquier sufrimiento de Cristo, aún el más mínimo hubiera sido suficiente para realizar la obra de nuestra redención³.

Si Cristo mereció nuestra salvación desde el primer instante de su encarnación, y si cualquier sufrimiento suyo bastaba para redimirnos, ¿cómo se entiende que su muerte fuera el precio de nuestra redención?

1. ¿SOLIDARIDAD O SUSTITUCION PENAL?

Cristo, dice Santo Tomás, murió por nuestros pecados⁴; vino al mundo para satisfacer por el pecado del género humano y por eso fue conveniente que recibiera, en nuestra carne, las penas del pecado⁵; vino a llevar nuestra pena para librarnos a nosotros de ella⁶; habiendo asumido nuestra pasibilidad quiso padecer para satisfacer por nuestros pecados⁷.

Lo que Cristo padeció por nosotros es lo que nosotros me-

¹ *Comp. Theol.*, c. 231, n. 490; *Quodl. II*, q. 1, a. 2, co.

² *III*, q. 48, a. 1, ad 2m.

³ *III*, q. 46, a. 1, ad 3m.

⁴ *Ad Rom.*, 15, 3, lect. I, nn. 1146-1147; *2 ad Cor.*, 1,5, lect. II, n. 18; 5, 14, lect. III, n. 184; 8, 9, lect. II, n. 295; *Ad Gal.*, 2, 20, lect. VI, n. 110; *Ad Col.*, 2, 14-15, lect. III, nn. 113-116.

⁵ *III*, q. 14, a. 1, co.

⁶ *III*, q. 52, a. 1, co.

⁷ *Comp. Theol.*, c. 227, n. 475: "Christus non solum passibilitatem nostram suscepit ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati".

recimos padecer por el pecado de nuestros primeros padres. Esta pena consiste principalmente en la muerte, a la cual se ordenan todos los otros sufrimientos humanos. Cristo siendo inocente, quiso padecerla, para liberarnos de ella⁸. Por eso convenía que en la naturaleza asumida por el Verbo existiesen las condiciones de posibilidad que hicieran factible su pasión para la liberación del género humano⁹.

Cristo quiso, además, hacerse totalmente solidario con el género humano respecto de la pena que pesaba sobre éste por causa del pecado de Adán. Por eso, quiso no solamente morir, sino padecer también los otros defectos¹⁰ que como pena del pecado afligen a la humanidad¹¹.

Sin embargo, Santo Tomás tenía plena conciencia de la diferencia radical que hay entre asumir libremente y contraer necesariamente esos defectos:

“Est tamen attendendum, quod huiusmodi defectus sunt Christo et nobis communes. Alia tamen ratione inveniuntur in Christo et in nobis: huiusmodi enim defectus, ut dictum est, poena sunt primi peccati. Quia igitur nos per vitiatam originem culpam originalem contrahimus, per consequens hos defectus dicimur contractos habere. Christus autem ex sua origine nullam maculam peccati contraxit, hos autem defectus ex sua vo-

⁸ *Comp. Theol.*, c. 227, n. 475; cfr. III, q. 48, a. 6, ad 3m; q. 49, a. 3, ad 3m; q. 50, a. 1, co.; 3, d. 20, q. 1, a. 3, sol.; *ibid.*, ad 4m.

⁹ *Comp. Theol.*, c. 226, n. 471. En este mismo sentido interpreta Rom. 8, 3: “Sed habuit similitudinem carnis peccati, id est similem carni peccatrici in hoc quod erat passibilis. Nam caro hominis, ante peccatum, passioni subiecta non erat” (*Ad Rom.*, 8, 3, lect. I, n. 608).

¹⁰ Sto. Tomás distingue entre defectos comunes que se deben al pecado original y defectos propios que se deben a causas particulares. Cristo asumió solamente los primeros y no los segundos pues éstos hubieran sido más bien un impedimento para su misión. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 226, n. 474; 3, d. 15, q. 1, a. 2, sol.

¹¹ *Comp. Theol.*, c. 231, n. 486. Por eso dice en 3, d. 15, q. 1, a. 1, ad 2m.: “Quamvis culpa non praecesserit in ipso, tamen praecessit in natura humana, quam Deo reconciliare venerat; et ideo in quantum consideratur ut gerens vicem totius naturae in satisfaciendo pro ipsa, quidquid in natura humana ad defectum pertinens, rationem iustae poenae habet, etiam in ipso habet”.

En cuanto a los defectos “quae mortem subsequuntur” cfr. *Comp. Theol.*, c. 234 De sepultura Christi, et c. 235 De descensu Christi ad Inferos. Véase también, 3, d. 15, q. 1, a. 1, ad 2m., et a. 2, sol.

luntate accepit, unde dici non debet quod habuit hos defectus contractos, sed magis assumptos. Illud enim contrahitur quod cum alio ex necessitate trahitur. Christus autem potuit assumere humanam naturam sine huiusmodi defectibus, sicut sine cul-pae foeditate assumpsit: et hoc rationis ordo poscere videbatur ut qui fuit immunis a culpa, esset immunis a poena. Et sic patet quod nulla necessitate neque vitiatae originis, neque iustitiae, huiusmodi defectus fuerunt in eo: unde relinquitur quod non contracti, sed voluntarie assumpti fuerunt in eo”¹².

Esta distinción es de una importancia capital porque destruye totalmente el fundamento de la teoría de la sustitución penal, al eliminar de la satisfacción de Cristo todo elemento de justicia vindicativa¹³.

¹² *Comp. Theol.*, c. 226, n. 472; cf. 3, d. 15, q. 1, a. 3, sol.; III, q. 14, a. 3, co. Por eso, dice en la III, q. 49, a. 6, co. que Cristo no era deudor ni de la pasión, ni de la muerte.

Conviene recordar aquí el comentario de Sto. Tomás a las palabras de San Pablo en la 2 Cor. 5, 21: “A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros, para que en El fuéramos justicia de Dios”. En su comentario exegético redactado por el H. Reginaldo de acuerdo a los cursos del Maestro en Italia, de 1259-1268 (cfr. CAI en el Prefacio a la ed. Marietti, Taurini, 1953, *Super Epistolas S. Pauli*, vol. I, p. VII), Sto. Tomás expone tres opiniones: “Uno modo, quia consuetudo veteris legis est ut sacrificium pro peccato, peccatum nominetur. Os. c. IV, 8: *Peccata populi mei comedent*, id est oblata pro peccato. Tunc est sensus *fecit peccatum*, id est hostiam, vel sacrificium pro peccato. Alio modo, quia peccatum aliquando sumitur pro similitudine peccati, vel pro poena peccati. Rom. VIII, 3: *Misit Deus Filium suum in similitudinem peccati*, etc., id est de similitudine peccati damnavit peccatum. Et tunc est sensus *fecit peccatum*, id est fecit eum assumere carnem mortalem et passibilem. Tertio modo, quia aliquando dicitur hoc esse hoc vel illud, non quia sit, sed quia opinantur homines ita esse. Et tunc est sensus *fecit peccatum*, id est fecit eum reputari peccatorem. Is. LIII, 12: *Cum iniquis reputatus est*” (2 ad Cor., 5, 21, lect.V, n. 201).

Cfr. III, q. 15, a. 1, ad 4m.; q. 46, a. 4, ad 3m.; *Ad Rom.*, 6, 10, lect. II, n. 489; 8, 3, lect. VIII, n. 609; *Ad Gal.*, 3, 13, lect. V, nn. 149-150. En ninguna parte aparece la idea de sustitución penal o de justicia vindicativa.

Para la historia de la exégesis de 2 Cor., 5, 21, véase L. Sabourin, S.J., *Rédemption Sacrificielle. Une Enquête Exégétique*, Desclée de Brouwer, 1961. Analiza la interpretación de Sto. Tomás en las pp. 74-77.

¹³ “Ipsi censemus: (1) minoris momenti esse mera nomina uti punitionis vel castigationis; (2) seriam quaestionem esse utrum ex iustitia Dei vindicativa Christus pro nobis poenas pro peccatis dederit; (3) Christum poenas pro peccatis debitas suscepisse sed non contraxisse; (4) ideo poenas, quas suscepit, Christum non contraxisse quia culpam propriam vel originalem vel actualem non habuit et culpam alienam nullatenus suscepit sed “omnino peccatum nescivit” (DB 122); (5) quia Christus poenas non con-

En efecto, si la satisfacción, en cuanto parte de la penitencia, es una especie de la justicia vindicativa, esto se debe a que la pena en la satisfacción aunque “simpliciter” voluntaria, es “secundum quid” involuntaria¹⁴. La pena es “secundum quid” involuntaria porque se contrae “ex culpa”¹⁵. Por eso, aunque el ofensor se aplica o acepta voluntariamente una pena para satisfacer por la ofensa, lo hace, en realidad, para cumplir con una obligación contraída por el pecado.

Pero en el caso de Cristo, que no contrajo en lo más mínimo la culpa original, ni tenía, ni podía tener pecados personales¹⁶,

traxit, ideo ex iustitia Dei vindicativa eum poenas dedisse dici non posse; nam (6) delicti existentiam ad iustitiam vindicativam non sufficere ubi, in eo qui poenas dat, nulla est culpa propria sive originalis sive actualis et nulla est culpa aliena quomodocumque suscepta; et (7) dicere solam delicti existentiam sufficere ad rationem iustitiae vindicativae nihil aliud esse quam iustitiam vindicativam concipere vel immoraliter vel amoraliter” (Lonergan, *De Verbo Incarnato*, Romae, 1961, p. 447). Véase también en el mismo sentido, Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1947, nn. 491-492; Felipe de la Trinidad, *La Redención por la sangre*, Andorra, 1961, pp. 68-72); J. Rivière, art. *Rédemption*, DTC, t. XIII/2, col. 1970.

Algunos autores, sin embargo, por no distinguir adecuadamente la pena vindicativa de la satisfactoria, y la diferencia radical entre contraer y asumir una pena, dado que la pena satisfactoria mantiene un cierto carácter de vindicativa solamente cuando se contrae “ex culpa” y no cuando se asume, consideran imposible descartar la justicia vindicativa de la obra de la Redención. Véase entre otros, A. D’Alès, *Le dogme catholique de la rédemption*, Études, 135 (1913-II), pp. 170-197; idem, art. *Rédemption*, en el Dict. apol. de la foi cath., t. IV, col. 558; idem, *De Verbo Incarnato*, Paris, 1930, pp. 299 y 326-327; A. Médebielle, art. *Expiation*, en el Suppl. D. B., III, col. 180 y 257; idem, *La vie donnée en rançon*, Biblica, 1923, pp. 3-40; idem, *L’Expiation dans l’Ancien et le Nouveau Testament*, Rome, 1923; Chr. Pesch, S.J., *Das Sühneleiden unsers göttlichen Erlösers*, Freiburg im Breisgau, 1916; J. Solano, S.J., *BAC*, III, ed. 3ª, Madrid, 1956, p. 283; idem, *El sentido de la muerte redentora de Nuestro Señor Jesucristo y algunas corrientes modernas*, Est. Ecl., 20 (1946), pp. 402 ss., 407-411; idem, *Actualidades cristológico soteriológicas*, Est. Ecl., 24 (1950), pp. 43-69.

¹⁴ I-II, q. 87, aa. 6-7, co.

¹⁵ Debido a esta relación con una culpa pasada, por la cual ha sido contraída, la pena satisfactoria mantiene un cierto carácter de pena vindicativa porque “nulla pars iustitiae respicit offensam praeteritam nisi iustitia vindicativa” (4, d. 15, q. 1, a. 1, sol. 2). Pero por esto mismo, cuando la pena satisfactoria no es contraída “ex culpa” sino asumida libremente, no se puede hablar de justicia vindicativa porque la pena es puramente satisfactoria.

¹⁶ Esto elimina también toda posibilidad de una pena medicinal vindicativa, porque éstas se reducen al pecado original como a su causa (I-II, q. 87, a. 7, co.) y se ordenan o a sanar el pecado pretérito o a preservar del pecado futuro (II-II, q. 108, a. 4, co.).

no se puede hablar de una pena “secundum quid” vindicativa en cuanto que “secundum quid” involuntaria.

Por eso, las penas asumidas por Cristo en cuanto no son bajo ningún aspecto vindicativas, son puramente satisfactorias¹⁷. Esto excluye totalmente la posibilidad de una sustitución penal¹⁸. Y, en consecuencia, no tiene sentido hablar de la ira de Dios descargándose sobre el inocente para que fuera posible la misericordia con el pecador¹⁹.

Cristo no satisface por nuestros pecados, contrayendo nuestras culpas y nuestras penas, o solamente nuestras penas, sino asumiendo libremente nuestras penas en virtud de la solidaridad que nos une a El como a miembros con su Cabeza²⁰; y porque en la satisfacción se considera la caridad y la benevolencia del que satisface y no la iniquidad del pecador que merece castigo como se hace en la justicia vindicativa²¹.

Cristo puede satisfacer por nosotros y reconciliarnos con Dios, sencillamente porque es el nuevo Adán²². Adán ofendió a

¹⁷ Cfr. Lonergan, op. cit., pp. 462-463, n. 8.

¹⁸ Es significativo, en este sentido, que al considerar Sto. Tomás la tipología del chivo emisario (I-II, q. 102, a. 5, ad 6m.) no ve en él a Cristo cargado con nuestros pecados y castigado por ellos. Sto. Tomás sigue la corriente patristica encabezada por S. Cirilo y que A. Louf, O.C.S.O., resume así: “Duo hirci figurant duas naturas Christi. Hircus qui immolatur figurat naturam humanam qua Redemptor potuit mortem subire. Hircus qui in desertum emittitur figurat naturam divinam Christi quae, morti nullo modo obnoxia, immo ipsius mortis victrix, ad Patrem gloriose revertitur” (*Caper emissarius ut typus Redemptoris apud Patres*, V.D., 38 [1960], p. 274).

Sobre este tema véase también, L. Sabourin, *Le bouc émissaire, figure du Christ?*, Sc. Eccl., 11 (1959), pp. 45-79.

¹⁹ Como hacen algunos predicadores que en su fervor oratorio llegan a afirmar que Cristo padeció la pena de daño. Véase, Bourdaloue, *Premier Sermon sur la Passion de J.-C.* (Oeuvres complètes), Besançon, 1823, p. 160; Corne, *Le Mystère de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, t. IV: *Le sacrifice de Jésus*, Paris, s.d., p. 218-220; Gay, *Sermons-Passion pour le Vendredi Saint*, t. II, Paris et Poitiers, 1894, pp. 216-217; 220; D'Hulst, *Carême de 1891, Retraite pascalle: le Vendredi Saint*, pp. 325-335; Grimal, *Jésus-Christ étudié et médité*, Paris, 1911, t. II, pp. 420-421; Monsabré, *Carême de 1881, 49e. Conférence*, p. 7 y 22-25; *Carême de 1879, 41e. Conférence*, pp. 217-218. Cfr. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Étude Théologique*, p. 230-240; Felipe de la Trinidad, op. cit., p. 16-33.

²⁰ III, q. 48, a. 1, co.; a. 2, ad 1m.

²¹ *C. Gent.*, IV, c. 55, ad 20.

²² *Ad Rom.*, 5, 12, lect. III, n. 407.

Dios y contrajo la muerte como pena. Cristo, en cambio, como nuevo Adán satisface cumpliendo la pena impuesta al pecador²³.

Pero la muerte de Cristo no tiene absolutamente nada de pena vindicativa. Es puramente satisfactoria porque es perfecta y totalmente voluntaria²⁴, pues Cristo siendo inocente no contrajo "ex culpa" nuestras penas sino que las asumió libremente.

De esta manera, Cristo ofreció a Dios algo que le fue más agradable que ofensivos nuestros pecados. Padeciendo y muriendo por obediencia y caridad, ofreció a Dios una satisfacción no sólo suficiente sino también sobreabundante. Santo Tomás aduce tres razones para probarlo, la magnitud de la caridad, la dignidad de su vida, y la generalidad de la pasión²⁵. Estas constituyen, en realidad, una unidad, porque las penas son como la

²³ III, q. 50, a. 1, co.; cfr. 3, d. 20, q. 1, a. 3, ad 4m.

²⁴ "Fuit igitur mors Christi nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam separari, sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subiecti ex necessitate vel naturae, vel alicuius violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate sed potestate, et propria voluntate. Unde ipse dicebat, Io. X, 18: *Potestatem habeo ponendi animam, et iterum sumendi eam*" (*Comp. Theol.*, c. 230, n. 483). Véase también, III, q. 22, a. 2, ad 1m. et 2m.; q. 41, a. 2, co.; q. 46, a. 6, co., quarta ratio; q. 46, a. 9 et 10, co.; q. 47, a. 1, co. et ad 1m. et 2m.; *Super Io.*, 7, 33, lect. IV, I, n. 1073; II, n. 1075.

El hecho de que Cristo padeció voluntariamente parecería oponerse al hecho de que Cristo murió por obediencia (III, q. 47, a. 2, obiec. 2). Sto. Tomás responde: "Obedientia etsi importet necessitatem respectu eius quod praecipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis praecepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud Psal. 39, 9: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui*. Unde dicebat Matth. 26, 42: *Si non potest transire a me calix iste, nisi bibam illum, fiat voluntas tua*" (III, q. 47, a. 2, ad 2m.). Cfr. III, q. 18, a. 5, co. Véase también, P. F. Genovese, SS., *The thomistic concept of the vicarious mode of satisfaction*, Baltimore, 1950, pp. 63-66.

²⁵ III, q. 48, a. 2, co. De este texto deduce Garrigou-Lagrange una respuesta afirmativa a las siguientes preguntas: "1) Utrum satisfactio Christi fuerit ab intrinseco non solum condigna, sed etiam superabundans. 2) Utrum satisfactio Christi pro hominibus fuerit secundum rigorem iustitiae et ad apicem iuris. 3) Utrum satisfactio Christi fuerit actus iustitiae commutativae" (*De Christo Salvatore*, Marietti, Torino-Roma, 1946, pp. 426-430). Sin embargo, no todos los autores están de acuerdo. Para la controversia entre los escolásticos y las diversas sentencias, véase, Muncunill, *Tractatus de Verbi Divini Incarnatione*, Madrid, 1905, pp. 444 ss.

“quasi materia” de la satisfacción, mientras que la caridad es el principio que les da eficacia ²⁶.

La muerte, en efecto, tiene para el Padre un valor de mérito y de satisfacción en cuanto procede de la voluntad de Cristo paciente, porque esta voluntad está informada por la obediencia al Padre y por la caridad hacia los hombres ²⁷.

La satisfacción de Cristo por el género humano, es así para Santo Tomás, un misterio de solidaridad en la caridad. La muerte se explica por la solidaridad con Adán. La reconciliación con Dios por la solidaridad con Cristo. La primera es una solidaridad en la desobediencia que ofende a Dios y causa la ruina del hombre. La segunda es una solidaridad en la obediencia que reconcilia con Dios y causa la justificación del hombre ²⁸. La ofensa consistió en una desobediencia, la satisfacción por la ofensa será una obediencia en la cual se cumple toda la ley del Antiguo Testamento ²⁹.

2. EFECTO PECULIAR DE LA MUERTE DE CRISTO QUE NO TUVIERON SUS OTROS MERITOS

Santo Tomás hace especial hincapié en que la redención del género humano no fue consumada por otra cosa más que por la muerte de Cristo porque se requería no sólo un valor suficiente sino también la deputación del precio:

“Non tamen fuit per quamlibet consummata humani generis redemptio, sed per mortem, quam propter rationes supra positas (cap. 227) ad hoc pati voluit, ut genus humanum redimeret a peccatis. In emptione enim qualibet non solum requiritur quantitas valoris, sed deputatio pretii ad emendum” ³⁰.

²⁶ III, q. 14, a. 1, ad 1m.

²⁷ *Ad Rom.*, 5, 9-10, lect. II, n. 403; cfr. 3, d. 20, q. 1, a. 3, ad 1m.

²⁸ *Ad Rom.*, 5, 19, lect. V, nn. 446-447; cfr. III, q. 46, a. 4, co., secundo.

²⁹ III, q. 47, a. 2, ad 1m.

³⁰ *Comp. Theol.*, c. 231, n. 490. Desarrolla este pensamiento en las *Quaestiones Quodlibetales*: “Ad emptionem duo requiruntur: scilicet quantitas pretii, et deputatio eius ad aliquid emendum. Si enim aliquis det pretium non aequivalens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio et partim donatio: puta si aliquis emat librum qui valet viginti libras pro decem libris, partim emeret librum, et partim sibi donaretur. Rursus, si daret etiam maius pretium et

Y el precio deputado para nuestra redención era la sangre de Cristo, es decir, su vida corporal:

“Ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur: scilicet Actus solutionis, et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicuius rei pretium, si non est suum, sed alterius, non dicitur ipse redimere principaliter, sed magis ille cuius est pretium. Pretium autem redemptionis nostrae est sanguis Christi, vel vita eius corporalis, quae est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit”³¹.

Por eso, aunque una sola gota de sangre derramada en la circuncisión hubiera bastado para satisfacer, dada la dignidad de la persona, convenía, sin embargo, que la satisfacción se hiciera por la muerte porque era este género de pena el que obligaba al género humano:

“Quamvis gutta sanguinis quam in circumeisione fudit, es-

non reputaret ad emendum, non diceretur emere librum. Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quaelibet passio Christi, etiam sine morte, sufficisset ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personae. Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic didendum est quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliae passionnes Christi absque morte” (Quodl. II, q. 1, a. 2, co.). Véase E. Hugon, O.P., *Le Mystère de la Rédemption*, Téqui, Paris, 1915, 9e. ed., pp. 95-96.

En cuanto a la fecha de composición del Quodl. II, ésta sería la Navidad de 1269 (Glorieux, *La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir Kain, 1925, p. 278) y la del *Comp. Theol.*, los primeros meses de 1270 (Glorieux, *La Christologie du Compendium Theologiae*, Sc. Eccl., 13 (1961), p. 28).

³¹ III, q. 48, a. 5, co.; cfr. q. 49, a. 5, ad 1m. Este precio no es debido al demonio sino a Dios: “Quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad diabolum, non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obstulisse diabolo, sed Deo” (III, q. 48, a. 4, ad 3m.). Véase J. Rivière, *Réveil de la théorie du “Rachat” au cours du moyen-âge*, Rev. des Sc. Rel., 13 (1933), p. 392; idem, *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'Étude Historique*, Paris, 1905, p. 478-481.

Por otra parte, como dice D. A. Conchas, “notandum deinde est S. Thomam in commentariis suis, contra ac in Summa, metaphoram pretii diligenter vitare, licet textus S. Scripturae de emptione frequenter citet. Doctrinam tamen determinatam de satisfactione in iis quoque habet. Hoc fortasse ex eo explicari potest, quod metaphora pretii minus apta ei videbatur ad hanc satisfactionem exponendam, cum tantopere insitat in caritate, que Christus passionem et mortem subiit” (D. A. Conchas, D. F. M., *Redemptio acquisitionis*, V. D., 30 (1952), p. 158).

set sufficiens ad omnem satisfactionem, considerata conditione personae, non tamen quantum ad genus poenae: quia pro morte ad quam humanum genus obligatum erat, oportebat quod mortem exsolveret”³².

Y más adelante añade:

“Aliae poenae quas Christus sustinuit, quamvis sufficientes essent ad satisfaciendum pro humana natura, considerata conditione patientis, non tamen considerato genere poenae: quia in poenis illis non continebantur omnes aliae poenae, sicut in passione mortis continebatur”³³.

Santo Tomás repite en la Suma Teológica esta afirmación del Comentario a las Sentencias, aunque de una forma menos concreta, aseverando que aún un mínimo padecimiento de Cristo era suficiente para redimir al género humano, pero que aún así era conveniente la pasión:

“Secundum sufficientiam, una minima passio Christi suffecit ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis. Sed secundum convenientiam, sufficiens fuit quod pateretur omnia genera passionum”³⁴.

³² 3, d. 20, q. 1, a. 3, ad 4m. “La moindre opération, même celle qui n’exige aucune peine et qui est la plus délectable, comme la contemplation et la charité, à cause de la valeur personnelle infinie, pouvait satisfaire et surabondamment, pour toutes les créatures; en outre la valeur objective, augmentée avec chacun des actes, aurait ajouté sans cesse un nouveau surcroît de satisfaction” (E. Hugon, O. P., *Le Mystère de la Rédemption*, 9e. ed., Téqui, Paris, 1915, p. 99). Véase también Doerholt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891, p. 385.

³³ 3, d. 20, q. 1, a. 3, ad 6m.

³⁴ III, q. 46, a. 5, ad 3m.; cfr. *Comp. Theol.*, c. 231, n. 489; *De Ver.*, q. 29, a. 7, ad 6m; *Quodl. II*, q. 1, a. 2, co. P. L. Rupprecht, *Sacrificium Mediatoris. Die Opferanschauungen des Aquinaten*, Div. Thom., 9 (1931), p. 401, ve en esto una exigencia de la justicia: “Nicht durch irgend einen —wenn auch unendlich wertvollen Akt seines Lebens hat er uns erlöst, sondern nur durch die von der Gerechtigkeit geforderte Sühne”. Sin embargo, el autor parece olvidar que Sto. Tomás en los textos citados habla sólo de conveniencia y no de exigencia, y que en el *Comp. Theol.*, c. 226, n. 472, excluye expresamente toda exigencia de la justicia, porque como afirma también en la *Suma Teológica* III, q. 49, a. 6, co., no era deudor ni de la pasión ni de la muerte. Esta misma afirmación se encuentra ya en el *Comentario a las sentencias*: “Christus non fuit debitor mortis ex necessitate, sed ex caritate ad homines, qua hominis salutem voluit, et ex caritate ad Deum qua eius voluntatem impleri voluit, sicut dixit Matth., XXVI, 39: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*; et hoc debitum non diminuit ali- quid de gratitudine actus” (3, d. 20, q. 1, a. 5, sol. 1, ad 2m.).

Y en la cuestión siguiente respondiendo a la objeción de que si cualquier acción de Cristo, dada la dignidad de su persona, era suficiente para salvar al mundo, entonces su pasión fue superflua, dice:

“Christus voluit genus humanum a peccatis liberare, non sola potestate, sed etiam iustitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex divinitate unita: sed etiam quantum dolor eius sufficeret secundum naturam humanam, ad tantam satisfactionem”³⁵.

“Non sola potestate sed etiam iustitia”, es decir, si Dios hubiera reparado al hombre con sola su voluntad y poder, no se hubiera guardado el orden de la justicia (establecido por Dios) que exige satisfacción por el pecado³⁶. Por eso, la liberación de los hombres de sus pecados por la pasión de Cristo fue conveniente según la justicia porque Cristo satisfizo así por los pecados del género humano³⁷.

Sin embargo, conviene notar, en cuanto al modo de satis-

³⁵ III, q. 46, a. 6, ad 6m. Hugon interpreta así este texto: “Pour que la justice soit parfaite, il convient que la réparation vienne de l’humanité; et, par suite, il ne faudra pas considérer seulement la valeur que la Passion tire de la personne divine mais, faisant, pour ainsi dire, abstraction, un instant, de la divinité, examiner ce qui selon la nature humaine peut être regardé comme suffisant pour une telle satisfaction, c’est-à-dire toutes les douleurs qu’il faudrait subir dans l’hypothèse où il n’y aurait que la nature humaine pour expier” (*Le Mystère de la Rédemption*, p. 100). Si fuera verdadera, esta interpretación de Hugon pondría a Sto. Tomás en contradicción con sus propios principios. En efecto, si se hace abstracción de su divinidad, Cristo queda reducido a la categoría del “purus homo” (*Comp. Theol.*, c. 200, n. 379), incapaz de una satisfacción condigna (III, q. 1, a. 2, ad 2m.), pues su pasión tendría un valor meramente finito (cfr. Suárez, *In Sum. Theol. Comment.*, pars III, Disp. IV, sect. 4, nn. 45-46, ed. Vivès, t. 17, pp. 79-80). Por otra parte, la unión con la divinidad no impide que la satisfacción venga de la humanidad, pues la Persona divina obra por su naturaleza humana: “Conveniens igitur fuit Deum hominem fieri, ut sic unus et idem esset qui et reparare et satisfacere posset” (*Comp. Theol.*, c. 200, n. 379).

Por eso, nos parece más acertada la interpretación de Garrigou-Lagrange: “Sanctus Thomas concedit quod minimus dolor Christi sufficisset, quia iam habuisset infinitum valorem ex parte personae, sed conveniebat perfectum holocaustum ut probaretur amor Christi erga nos, et ut natura humana daret Deo quidquid dare poterat” (*De Christo Salvatore*, p. 423).

³⁶ *Comp. Theol.*, c. 200, n. 379.

³⁷ III, q. 46, a. 1, ad 3m.

facier, que Santo Tomás no dice “*quantus dolor*”, sino “*quantum dolor sufficeret*” según la naturaleza humana. Es decir, el “*quantum*” no concuerda con “*dolor*” sino con “*sufficeret*”. Por tanto, el sentido no es: Cristo consideró cuánto dolor de su naturaleza humana sería suficiente para una satisfacción tan grande. El sentido es: Cristo consideró cuánto bastaría el dolor de su naturaleza humana para una satisfacción tan grande. Esto aparece más claro si se considera que cuando habla del valor del dolor por la unión con la divinidad dice: “*quantam virtutem*”, cuan gran virtud.

Por tanto, parecería que Santo Tomás no habla de la cantidad de dolor que sería requerido para satisfacer³⁹. Su propósito sería más bien afirmar aquí dos cosas. Primero, que dado que Cristo satisface como cabeza de la humanidad, como nuevo Adán,

³⁸ Ni tampoco: *qué cantidad de dolor*, como traduce T. Pègues, O. P., *Commentaire littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, t. 16. *La Rédemption*, Toulouse, E. Privat, et París, Téqui, 1926, p. 419.

Responde más al sentido la traducción de P. Synave, O. P., *Vie de Jésus*, t. III. Traduction française de Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 35e., questions 46-49, Desclée, París, 1931, pp. 51-52: “Le Christ a voulu délivrer le genre humain du péché, non seulement en montrant sa puissance, mais aussi en satisfaisant à la justice. C'est ainsi qu'il a pris garde sans doute à la valeur qu'aurait sa douleur par l'union à la divinité, mais aussi à l'importance qu'elle aurait, à un point de vue humain, pour la satisfaction des péchés.”

³⁹ No se trata de equiparar matemáticamente pecado y dolor: a tanto pecado corresponde tanto dolor. Porque como dice en otro sitio: “*In satisfactione magis attenditur affectus offerentis, quam quantitas oblationis*” (III, q. 79, a. 5, co.).

El dolor humano, por intenso que sea, será siempre finito. Por eso, si se hace abstracción de la dignidad de la Persona divina, la pasión y muerte de Cristo tienen un valor solamente finito. Las acciones de Cristo tienen un valor infinito por la dignidad de la persona. Por eso, para reparar la ofensa infinita del pecado, bastaba en un orden de estricta justicia, cualquier sufrimiento de Cristo (III, q. 46, a. 5, ad 3m.). No se trata, por tanto, de la “*quantitas pretii*” sino de la “*deputatio pretii*” (cfr. Quodl. II, q. 1, a. 2, co.). En un orden de estricta justicia vindicativo-conmutativa, el precio deputado es el que corresponde según la cantidad para equiparar la cantidad de la deuda. Ahora bien, en este orden de cosas cualquier acción de Cristo era suficiente. Por tanto, si el precio deputado es muy superior a la cantidad que se requiere en estricta justicia, no debe buscarse la razón para esta deputación en la justicia vindicativo-conmutativa, sino en razones de conveniencia que pertenecen a la justicia salvífica.

el dolor de su naturaleza humana es una razón más ⁴⁰ para que su pasión sea una satisfacción no sólo suficiente sino también sobreabundante. Segundo, y esto es lo principal, que ese nuevo valor de la pasión no se debe a la unión con la divinidad, sino al dolor humano, considerado en sí mismo, el “genus operis”, y que corresponde al “genus poenae” que pesaba sobre el género humano ⁴¹.

Por otra parte, el “voluit... a peccatis liberare, non sola potestate, sed etiam iustitia”, recuerda la justicia salvífica de Dios a la cual pertenece destruir el pecado reconduciendo al hombre a la justicia⁴², y esto “non ex necessitate exterioris virtutis, sed secundum propriam voluntatem” ⁴³. Pensamiento que se explicita en la cuestión 48:

“Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam: sed ex parte nostra erant impedimenta quaedam, quibus impediēbāmur consequi effectum praecedentium meritorum. Unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati” ⁴⁴.

Por eso, la Pasión de Cristo tuvo un cierto efecto que no tuvieron sus méritos anteriores, no por una diferencia en la caridad que era suma desde el primer instante, sino por el género de la obra, más apto para producir tal efecto:

“Passio Christi habuit aliquem effectum quem non habuerunt praecedentia merita, non propter maiorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui: ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi”⁴⁵.

Por consiguiente, la conveniencia de la pasión, es decir, la deputación de la pasión como precio satisfactorio de nuestra

⁴⁰ La tercera en III, q. 48, a. 2, co.

⁴¹ 3, d. 20, q. 1, a. 3, ad 4m.

⁴² *Ad. Rom.*, 3, 26, lect. III, n. 312. Cfr. E. Laje, *Justicia, satisfacción y misericordia: su relación en el pensamiento de Sto. Tomás*, Ciencia y Fe, 20 (1964), 89-92.

⁴³ *De Rationibus Fidei*, c. 5, n. 975.

⁴⁴ III, q. 48, a. 1, ad 2m.; cfr. III, q. 34, a. 3, ad 3m.; 3, d. 18, q. 1, a. 3, sol.; *De Ver.*, q. 29, a. 8.

⁴⁵ III, q. 48, a. 1, ad 3m.; cfr. 3, d. 19, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 4m.

redención, no proviene tanto de una exigencia ab extrinseco, cuanto de los impedimentos que la voluntad salvífica de Dios encuentra en nosotros.

De estos impedimentos habla en la cuestión 46, a.3, pues estos son el supuesto de las razones que aduce Santo Tomás para probar la conveniencia de la Pasión. Se trata, en realidad, de las mismas razones que aduce en la cuestión 1, a.2, para probar la conveniencia de la Encarnación. En todas ellas aparece claramente que “al elegir la Pasión de Cristo, Dios no se ha preocupado tanto de sus derechos cuanto de nuestras necesidades, como si hubiera querido buscar lo que nos habría de ser más ventajoso dado que cualquier acto del Verbo Encarnado podía ofrecerle una satisfacción sobreabundante”⁴⁶.

El primero de estos impedimentos es la liberación del pecado. Por qué esta liberación del pecado sea un impedimento de nuestra parte a la salud que Cristo nos mereció desde el principio de su concepción, lo explica Santo Tomás en un texto paralelo del de *Rationibus Fidei*, donde dice que el modo de reparar debió ser tal que se acomodara a la naturaleza libre del hombre y del pecado⁴⁷:

“Quia cum homo sit rationalis naturae, libero arbitrio praeditus, non ex necessitate exterioris virtutis, sed secundum propriam voluntatem ad statum rectitudinis revocandus fuit”⁴⁸.

Por eso, las razones de conveniencia aducidas por Santo Tomás para la Pasión y la Encarnación de Cristo, reflejan la economía encarnacionista elegida por Dios para hacer volver al hombre a la rectitud del orden sin violentar su libertad.

Esta rectitud de la voluntad humana consiste en la ordenación del amor y el amor ordenado en la caridad:

“Voluntatis autem humanae rectitudo consistit in ordinatione amoris, qui est principalis affectio. Ordinatus autem amor est ut Deum super omnia diligamus quasi summum bonum, et ut in ipsum referamus omnia quae amamus tamquam in ultimum

⁴⁶ Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, Paris 1931, p. 370.

⁴⁷ Cfr. E. Laje, art. cit., pp. 88-89.

⁴⁸ *De Rationibus Fidei*, c. 5, n. 975.

finem, et ut in aliis amandis servetur debitus ordo, ut scilicet corporalia spiritualibus postponamus”⁴⁹.

Por eso, Dios quiere hacer visible su amor al hombre por la Encarnación y por los sufrimientos de la Cruz para mover al hombre a su amor⁵⁰:

“Per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligit, et per hoc provocatur ad eum diligendum: in quo perfectio humanae salutis consistit. Unde Apostolus dicit, Rom. 5, (8-9): *Commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*”⁵¹.

No hay nada, en efecto, que mueva más al amor que el sentirse amado:

“Nec est aliquid quod ad amandum magis provocet quam quod aliquis se cognoscat amari”⁵².

Como espíritu encarnado el hombre no sólo encuentra difícil conocer a un Dios que no puede percibir con sus sentidos, sino que se encuentra además impedido en su marcha hacia Dios por otros obstáculos que la Encarnación y la Pasión de Cristo vienen a remover. Dificultad para trascender lo meramente sensible y elevarse a lo espiritual por la práctica de las virtudes; dificultad para perseverar en el bien; dificultad para tomar

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Según J. Rivière, *La Rédemption au Début du Moyen Age*, p. 438, nota 4, es precipitada la crítica de L.-W. Grensted, *A short history of the doctrine of the atonement*, Manchester, 1920, p. 152 y 157; H. Rashdall, *The idea of the atonement in christian theology*, London, 1919, p. 376; R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 395; y H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, en *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXVII, 1894, p. 289, que pretende descubrir una influencia particular de Abelardo en estos textos de Sto. Tomás.

⁵¹ III, q. 46, a. 3, co., Primo. Cfr. q. 49, a. 1, co., Primo, donde dice que “passio Christi est propria causa remissionis peccatorum... per modum provocantis ad caritatem”.

⁵² *De Rationibus Fidei*, c. 5, n. 975. Esto no significa que para Sto. Thomas, la Redención se reduce, como para Abelardo, a que la Encarnación y la Pasión nos justifican porque suscitan nuestro amor. Sto. Tomás distingue claramente entre la Redención del género humano obrada objetivamente por Cristo y la aplicación de esa Redención a cada uno de los hombres. Cfr. *C. Gent.*, IV, c. 55, ad 26 et 27; III, q. 49, a. 3, ad 3m.; 3, d. 19, q. 1, sol. 2, co. et ad 2m. et 3m. Pero supuesto este doble aspecto objetivo y subjetivo de la Redención, se busca razones de conveniencia para explicar porqué la Redención fue, de hecho, por la pasión y muerte de Cristo y no de otra manera.

conciencia de su propia dignidad como hijos de Dios... La remoción de todos estos impedimentos constituye las razones de conveniencia que aduce Santo Tomás tanto para la Encarnación como para la Pasión ⁵³.

⁵³ *De Rationibus Fidei*, c. 5, nn. 975-978. Cfr. *C. Gent.*, IV, c. 55, ad 11 et ad 12; III, q. 1, a. 2, coñ; III, q. 46, a. 3, co.; cfr. A. Barrois, O. P., *Le sacrifice du Christ au Calvaire*, Rev. des Sc. Phil. et Théol., 14 (1925), pp. 162-163.

UNIVERSALISMO Y MISION EN LOS POEMAS DEL SIERVO DE IEHVAH

Por E. DUSSEL, Ph. D. (Mainz)

El tema del *Servo de Iehvah*¹ es uno de los más discutidos en la exégesis de nuestro tiempo. El himno de San Pablo (*Filip.* 2,5-11), *Midrash* eclesial del antiguo poema de Isaías, ha dado motivo a toda una teología protestante de la *kenósis* de donde Hegel se inspirará, en alguna manera, para fundar su filosofía de la historia². El mismo Marx, partiendo de la teoría hegeliana de la *Entäusserung* y la *Entfremdung*, expondrá su doctrina del trabajo y la alienación³. Un Freud⁴, un Hesnard⁵ utilizan toda-

¹ Las citaciones del hebreo no son sólo una expresión fonética, sino también una transposición alfabética. La *halef* = ' ; *he* = h (aspirada); la *rav* como *var* = v, como *o* = ô, como *u* = û; *zain* = z; *jet* = j; *tet* = th; *iod* = î; *kaf* = k; *hain* = h (gutural); *tsade* = ts; *qof* = q; *shin* = sh; *sin* = s; *tau* = t. Todas las vocales o signos masoréticos (tnûhôt) las transcribimos como nuestras vocales latinas. Nos basamos siempre en el texto hebreo de la *Biblia Hebraica*, ed. Rudolf Kittel-P. Kahle, Stuttgart, 11ª edición, como la 7ª, 1951.

² La vulgata traduce *exinanivit*, que Lutero dirá en alemán: *hat sich selbst geäussert* (ed. Wittenberg, Köslin, Berlín, 1883), que significa "vaciar a sí mismo", de donde deriva *Entäusserung* (alienación). La doctrina luterana de la cruz y de la corrupción de la naturaleza se relaciona con este problema. Paul Asveld, en su *La pensée religieuse du jeune Hegel*, DDB, Lovaina, 1953, nos propone esta interpretación. Cfr. Negri, *L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani*, en *Rev. Inter. de Phil.* VI (1952), pp. 62-78. La dialéctica del Absoluto-Abraham, propuesta por el joven teólogo de Tubinga, se encontrará también a la base de las meditaciones de Kierkegaard (cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, Nohl, Tubinga, 1907; *Hegels Tübinger Fragment*, Aspelin, Lund, 1933; *L'Esprit du Christianisme et son destin*, Vrin, París, 1948; en la *Fenomenología del Espíritu*, B, IV, a ed. francesa, Aubier, pp. 156 ss).

³ Los primeros escritos de Marx están impregnados de la gnosis cristológica de Hegel (cfr. Georges Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Vrin, París, 1959, p. 291). Por ejemplo, la propiedad privada es una "figura alienada y vaciada (entäusserte) de la actividad humana como actividad del género (humano)" (cfr. *Bücherei des Marxismus-Leninismus*, Berlín, t. 41, 1953, pp. 11 ss.). J. Gauvin, *Entfremdung et Entäusserung*, en *Archiv. de Philos.*; nov.-dec. (1962), 555 ss.

⁴ La dicotomía "padre-hijo", "señor-esclavo" (cfr. *Totem y Tabú*; Roland Dalbiez, *La méthode psychoanalytique...*, DDB, París, 1949).

⁵ *L'Univers morbide de la faute*, PUF, París, 1949; *Morale sans*

vía la dialéctica del *Señor-esclavo* como explicación de los fenómenos psicopáticos.

Por otra parte, el renacimiento de los estudios eclesiológicos y la universalización de la misión, nos inclinan a investigar en sus fundamentos mismos, en sus estructuras metafísica y teológica, la rica problemática que el mundo pagano de nuestra época plantea a la Iglesia de Jesús, que “cargó nuestras flaquezas y llevó nuestras enfermedades” (*Mat.* 8,17).

Por ello hemos elegido los temas del universalismo y la misión, en la compleja realidad del *Siervo de Ichvah*, sin pretender estudiar los otros aspectos de tan sugestivo personaje ⁶.

Nos situaremos, entonces, en el presente trabajo, en tres niveles distintos; *el filológico*, o la crítica y contenido de los textos; *el exegético*, o el de las conclusiones de coherencia bíblica —tanto filológicas como históricas—; *el teológico*, o la reflexión científica que iluminada por la fe alcanza a vislumbrar el sentido de la Historia Santa.

I.—ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

Nos detendremos exclusivamente en el estudio de aquellos versículos que, por su contenido particular, se refieren principalmente a la problemática del universalismo y la misión.

péché, PUF, Paris, 1954. Véase el art. de Ricoeur, *Morale sans péché ou péché sans moralisme*, en *Esprit* agosto (1954), pp. 294 ss.

⁶ Cfr.: A. Condamin, *Le serviteur de Yahvé*, en *RB* V (1908), pp. 162-181; Van Hoonacker, *L'Ebed-Yahvé et la composition littéraire des chap. XL ss. d'Isaïe*, en *RB* VI (1909), pp. 497 ss; Van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Yahvé*, Lecoffre, Paris, 1936 (una buena bibliografía en pp. XIV-XX). Feuillet, art. *Isaïe*, en *SDB*, t. IV, 1949, col. 729 ss.; Tournay, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, en *RB* (1952, pp. 355-384; 481-512; Cazelles, *Les Poèmes du Serviteur*, en *RSP* (1955), pp. 5-55; Cullmann, *Christologie*, Delachaux, Neuchâtel, 1958, chap. II; Brunot, *Le poème du Serviteur et ses problèmes*, en *RT* (1961), pp. 5-25. Además, el art. *païs* en el *ThWbNT* (Kittel), t. V., col. 636-713, de J. Jeremias; Martin-Achard, *Israël et les nations*, Delachaux, Neuchâtel, 1959, pp. 13-30; Haag, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958*, en *Biblische Zeitschrift*, III, 1959; y el clásico Feldmann, *Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaïas* (*Biblische Zeitfragen*, II, 10), Münster, 1913, pp. 3-42.

A. En el primer poema (ISAÍAS 42, 1-7) ⁷

Desde el primer versículo el tema que hemos elegido es propuesto como una de las cualidades propias del Siervo:

- 1 a “He aquí mi Siervo, a quien sostengo,
- b mi elegido, en el que se complace mi alma.
- c He derramado mi espíritu sobre él,
- d *Mishpath* traerá a los *gôyim*”.

Este oráculo de Iehvah se intercala entre los que se dirigen contra el paganismo y la idolatría (41, 22-23 y 42, 9). “Mi siervo” (*habdi*) ha sido nombrado ya en 41, 8-9 y nuevamente en 42, 9, etc. De la raíz *hbd*, significa: trabajo, servicio, cultivar, adorar⁸. En griego, en la traducción de los setenta se utiliza: *doûlos* o *país*⁹. Los Setenta interpretan el vers. 1 a del siguiente modo: “Jacob mi siervo, Israel mi elegido”¹⁰, es decir, tal como lo indican los textos hebreos de *Is.* 49, 3; 41, 8; 44, 1-2; 45, 4; 48, 20; *Jerem.* 30, 10; 46, 27-28, etc.

⁷ Para Knabenbauer y Girotti el poema se extiende hasta 42,9 (cfr. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Londres, 1948; Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, Londres, 1952).

⁸ Hemos consultado en todos los casos la *Veteris Testamenti, Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Mandelkern, Graz, 1955. La raíz *hbd* en t. II, pp. 809-815. Se trata de una persona cuya actividad se subordina a otra en el plano instrumental. Es una de las nociones esenciales en la estructura metafísica del hombre hebreo. Puede significar: *pueblo elegido* (*Is* 63, 16-17; *Ps* 34,23; *Esd* 5,11); los *patriarcas* (*Dt* 9,27; *Ex* 32,13; *Gn* 26,24; *Ez* 28,25); *Moisés* (*Nm* 12,7; *Ex* 14,31); los *profetas* (*Am* 3,7; *II R* 9,7; 17,13; 21,10; 24,2; *Dt* 9,6-10; *Jr* 25,4); *Elías* (*I R* 18,36); *Isaías* (*Is* 20,3); *Jonás* (*II R* 14,25); *Josué* (*Juec* 2,8; *Jos* 5,14); puede designar los *reyes*: *David* (*Is* 37,35; *Ps* 18,1); *Salomón* (*I R* 3,7; 8,28); *Ciro* (*Is* 44,28); o en general el *Mesías* (*Ez* 34,23-34; *Za* 3,8). Véase igualmente: Davinson, *A concordance of the Hebrew*, Bagster, Londres, 1876, pp. 576 ss.

⁹ En el ya citado *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *ThWbNT*), Kittel, Stuttgart, 1954, t. V, pp. 653 ss. En los LXX, de las 807 veces que es usado el *hebed* del texto masorético: 340 veces es traducido *país*; 327 *doûlos*; 46 *thérapon*.

¹⁰ Esta doble inclusión se encuentra en la mayoría de los manuscritos. Véase *Septuaginta*, Rahlfs, Stuttgart, ed. 6, t. II, p. 622, indicación crítica. Esta lectura de los LXX nos muestra que, en la comunidad judía del Egipto en los siglos III y II, “mi siervo” era interpretado en su significación colectiva (*kollektive Deutung*, *ThWbNT*, V, pp. 665 y 675).

La presencia del “espíritu” (1 c) ¹¹ nos sitúa en un ambiente mesiánico (12), de unción, consagración. ¿Podemos hacer un paralelo con los textos de Ezequiel (36, 26; 37, 14) o de Jeremías (31, 31)?

La palabra clave, y sin embargo de significación muy ambigua, es *mishpath* ¹², en griego *krísis* ¹³. La encontramos muchas veces en nuestro poema (42, 1; 3; 4; 49, 4) y en general en el segundo Isaías (45, 23; 48, 3; 55, 11). Su contenido es: la justicia, el derecho, la ley, en su sentido profético —para unos—, y en la tradición de los sabios del exilio como una palabra de sabiduría —para otros—.

Los pueblos bárbaros, los extranjeros, son los *gôyim* ¹⁴, a los cuales se dirige la acción del Siervo, la frontera dentro de la cual se ejerce su influencia: *gentibus* —en la vulgata—, *naciones* —en nuestras traducciones castellanas—. En la mentalidad del pueblo judío significa: los infieles, razas inferiores, pecadores, excluidos de la alianza.

3 c “Fielmente traerá la *mishpath*,

4 a sin desmayar ni dejarse abatir,

b hasta que no haya establecido en la tierra la *mishpath*.

c pues las islas esperan su *tôrah*”.

¹¹ Cfr. A. Gelin, art. *Messianisme*, en *SDB*, fasc. 28, col. 1165-1212; Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs*, Gabalda, Paris, 1909.

¹² Para Snaith, como en 40,14, significa *justicia*; para Kissane, Fischer, Londblom, su contenido es el *derecho*, como en 40,27; 49,4. Para Volz, en cambio, es la *verdad*; mientras que para Van der Ploeg es la *religión*, en su sentido estricto, la de Israel. Para la Biblia de la *Pléiade* es el *juicio*; para Tournay, la *ley revelada*, como en los Salmos 19 y 119, en Jr 5,4; 8,7. Nosotros proponemos más adelante una solución matizada, por la complejidad del momento histórico en el que se encuentra este fragmento de la tradición de Isaías.

¹³ Cfr. *ThWbNT*, III, pp. 943 ss. Feuillet, art. cit., col. 713-714 nos dice: “Más aún que el Moisés del Deuteronomio, el Siervo reúne en su fisonomía los rasgos de profeta y sabio”. Desde este punto de vista *krísis* significa palabra-sapiencial.

¹⁴ Cfr. art. *éthnos* en *ThWbNT*, II, pp. 362 ss; *Concord. Hebr.*, I, pp. 255-258. Son los pueblos que rodean a Israel, en su sentido despectivo: las naciones que no han celebrado la alianza con Iehvah, que están en las tinieblas de la idolatría. Cabe destacar, justamente, que en nuestros poemas las naciones serán purificadas de su negatividad.

De 'mn (sustentar, firme, fe) deriva 'emet¹⁵: verdad, auténtico, real. El Siervo cumple con fidelidad, firmeza, su misión de llevar, de exponer la ley, de defender la justicia, el orden. En los manuscritos encontrados en Qumrán (1Q Is) dice: "su justicia"¹⁶, indicando el carácter privilegiado de la acción propia del Siervo¹⁷.

En 4 b-c, podemos retener especialmente dos nuevos términos: tierra ('arets) e islas (iyim). La tierra no tiene aquí un sentido cosmológico actual¹⁸, ni físico¹⁹, ni metafórico²⁰, sino estrictamente geográfico-cultural. Es decir, la *tierra* es el centro del mundo²¹ que es habitada por el Señor en Sión, la tierra santa²², del Egipto a la Mesopotamia. Mientras que las *islas* son

¹⁵ Conc. Hebr. I, pp. 108 ss.; art. alétheia, en ThWbNT, I, pp. 233 ss.

¹⁶ Cfr. Barthélemy, RB (1950) 547. Todos estos textos deben relacionarse con Jer 31-34; en 31,15 se usan los tres conceptos claves de Isaías ("ejercerá en la tierra mishpath y justicia").

¹⁷ Cfr. Coppens, J., *Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahvé*, en Biblica 40 (1959), 252-256. El autor muestra bien la diferencia que existe entre el Siervo y Ciro; hemos de agregar el hecho que el Siervo se presenta como el poseedor de la mishpath.

¹⁸ Conc. Hebr., I, pp. 144 ss; Dict. de la Bible, art. terre, V (1912), col. 2092 ss. Es decir, no es la tierra del Gen 1,1 (cfr. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Et. Bibl., Paris, 1903).

¹⁹ Conc. Hebr., I, pp. 13 ss ('adamah); art. gês en ThWbNT, I, pp. 676 ss. En este sentido significa suelo tierra, barro, etc. (Gen 2,7), de donde viene 'adam.

²⁰ En oposición a cielo, es decir, terrestre, terrenal, mundano (cfr. Dict. Bibl., V, col. 2097). Este es el sentido del Nuevo Testamento —aunque no el único—. En griego moderno dicen en Grecia: *cosmicós*.

²¹ El pueblo hebreo, semita, oriental, vive en un ambiente mitológico bien determinado. James Pritchard en su *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton Univ., New Jersey, 1950) nos muestra que Tebas era considerada como el Centro del mundo (p. 8). Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Gallimard, Paris, 1949, pp. 30-31; *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, Paris, 1957, c. VIII: *La Terre-Mère et les hiérophanies cosmiques*, pp. 206-252; *La naissance du monde*, Seuil, Paris, 1959, pp. 469-498. El estudio del Salmo 103 es muy útil para comprender la cosmología hebrea: la tierra tiene por fundamento los sócalos (Job 38,4-6), y cuyo centro es la Tierra Santa, en torno a Jerusalén, Sión, el Templo.

²² Ez 40,2-4; Is 1,21-27; 60,14. En este sentido *tierra* significa primeramente el pueblo de Israel, su tierra, la palestina, y en segundo lugar los pueblos vecinos que han jugado alguna función en la Historia Santa. Cfr. *kósmos*, en ThWbNT, III, pp. 867 ss; art. terre, en el *Vocab. de Théol. Bibl.*, Cerf, Paris, 1962, col. 1056 ss. Mientras que *islas* significan en las cosmografías babilónicas las tierras periféricas (cfr. *Iles*, en

todas aquellas tierras dispersas en el gran mar —el mediterráneo—, las tierras de gentiles, de paganos, por lo que la interpretación de los LXX traduce: “en su nombre esperan las naciones” (variación importante del texto hebreo 42, 4 c). Desde el centro hasta las fronteras empíricas del mundo conocido llegará el Siervo con su *mishpath* y su *tórah*.

En el exilio, ciertamente, se organizan los primeros grupos, la comunidad de sabios que originarán paulatinamente todo el movimiento espiritual del judaísmo. La palabra *letôrátô* abre, a nuestro parecer, la posibilidad de una interpretación sapiencial del texto (cfr. *Prov.* 3, 1; 4, 2; 6, 23; 13, 14. *Dt.* 4, 6. 8, 2). Como Moisés, el Siervo habla en nombre propio —en el segundo y tercer poema—; como los sabios no conoce fronteras y como ellos guarda el anonimato²³.

En fin, la actitud de espera de las islas nos habla de un texto de significación profundamente universalista. Por otra parte, el movimiento de la tierra hacia las islas, nos muestra una expansión de dirección centripeta. Consolidación, en primer término, del centro; difusión, en segundo término, hacia todo el mundo pagano.

- 6 a “Yo, Iehvah, te he llamado en la justicia y tomado por tu mano,
b te he modelado y establecido como Alianza (del) Pueblo,
c como luz (de los) *gôyîm*”.

Un nuevo oráculo de Iehvah, creador del cielo, que “ha asentado” la tierra y vivificado su Pueblo; Iehvah habla al Siervo como a Jeremías (*Jr* 1, 5). Todo el texto, nuevamente, está im-

Dic. Bibl., III, col. 841): *Is* 46,19; 52,12; *Jr* 31,10; *Ez* 39,6; *Ps* 71,10; *I Mac* 14,5. Las tierras lejanas, las últimas tierras, las islas del Mediterráneo y del Egeo.

²³ El género sapiencial de este versículo ha sido estudiado por Feuillet: “Con el Siervo de Iehvah, es la teología de la Palabra profética que va al encuentro de la enseñanza universalista de los escribas” (art. *Isaïc*, en *Suppl. Dict. Bibl.*, col. 714); “en definitiva esta esperanza (escatológica) aparece como suspendida de una profunda teología de la Palabra Divina vivificadora, que hacen pensar en los textos sacerdotales del pentateuco” (*Ibid*, col 708).

pulsado por un movimiento centrífugo: de la Alianza del Pueblo a la iluminación de las naciones.

Alianza (*brit*) es una de las nociones, de los hechos, de los elementos esenciales de la metafísica, de la teología, de la historia del pueblo de Israel. El tema central del libro de Jeremías se refiere a una nueva Alianza²⁴ que el Pueblo debe realizar con su Dios ofendido. El Pueblo ha destruido la antigua alianza por la infidelidad, la idolatría, pero Iehvah, como esposo amante de su mujer adúltera (*Os* 2, 4; *Ez* 16, 15-43) promete una reconciliación escatológica.

La *lamed* del versículo 6 b-c, puede interpretarse como *en, para, como* alianza. En un caso, el Siervo es la Alianza, su misma persona; en otro, él efectuará dicho acto escatológico, primeramente con “su Pueblo” como anticipación profética de la salud universal²⁵.

¿Cómo puede el Siervo establecer una Alianza? Quizá por la liberación del cautiverio de Babilonia (42, 7), como condición; pero principalmente, y no como en el Sinaí (*Ex* 24, 12-14; *Dt* 5, 19) por una ley escrita en tablas de piedra, por la proclamación de una ley del espíritu inscripta en los corazones, en la inteligencia (*Jr* 31, 31-34; *Os* 4, 1; *Ez* 36, 23-28; *Ps* 51, 12). Ésta es

²⁴ La problemática de la nueva alianza puede estudiarse en: Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, DDB, Tournai, 1954, I, pp. 237 ss; art. *diathéke*, en *ThWbNT*, II, col. 106 ss; R. Valenton, *Das Wort Berith bei den Propheten und in den Ketubim*, en *Zeitschrift Alt. Wissensch.* 13 (1893), pp. 245 ss; Annie Jaubert, *La notion de l'Alliance dans le Judaïsme*, Seuil, Paris, 1963; Ficher, J. *Das Buch Isaías*, Bonn, 1939, II, p. 53; Van Hoonacker, *Het Boek Isaías*, Brujas, 1932, p. 241, donde interpreta *brit* como *salvación*; Feldmann, *Das Buch Isaías*, Münster, 1926, II, p. 58.

²⁵ Muchos exégetas interpretan *pueblo* en un sentido demasiado universalista. Pensamos, al contrario, que aquí debe tomarse el término en su sentido restringido: pueblo = Israel. Véase Rieker, K., *Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffs*, München, 1914. Art. *Israel*, en *ThWbNT*, III, pp. 356 ss; art. *laós*, *Ibid*, IV, p. 29 ss. Los LXX traducen *génous* (cfr. Cerfaux, *La Iglesia en San Pablo*, DDB, Bilbao, 1959, p. 25). En verdad, la palabra hebrea da lugar a una interpretación ambigua (*Conc. Hebr.*, II, pp. 885 ss). La elección divina y la Alianza constituyen al *pueblo* como *pueblo de Dios* (Bonsirven, J. *Le Judaïsme Palestinien*, Beauchesne, Paris, 1934, pp. 73 ss), es decir, determinándolo exclusivamente entre todos los otros. Van der Ploeg, op. cit., pp. 30-32, nos presenta aún otra interpretación.

la luz ²⁶ de los gentiles. Algunos autores niegan, sin embargo, la autenticidad de la frase *6 c* ²⁷. Nosotros pensamos, al contrario, que dicho trozo es exigido como expresión paralela dentro del ritmo general del poema.

La unión de los gentiles y el pueblo de Israel es uno de los signos escatológicos primordiales (*Ps* 47, 10; *Ps* 96-99) ²⁸.

Ser luz significa “manifestar” la gloria, dar vida, en fin, efectuar las obras de la sabiduría (*Sab* 6, 23-24), la justicia (*Is* 58, 6-10), la salvación de las naciones que están en las tinieblas.

Como hemos visto, entonces, la misión del Siervo, en este primer poema, consiste al mismo tiempo en reordenar, reorganizar, salvar al Pueblo, a las naciones vecinas y hasta los paganos más lejanos, por el establecimiento de un tipo de *mishpath*, de Alianza, de manifestación luminosa —elemento sapiencial—. Existe, como hemos dicho, una doble *frontera* de influencia: la del Pueblo, la del universo.

B. En el segundo poema (*Isaías* 49, 1-7) ²⁹

Si el poema anterior es un oráculo pronunciado por Iehvah, éste es una confesión, una recitación autobiográfica (*Ich-Berichten*, como dicen los alemanes).

1 a “Oídmelas,

b prestad atención pueblos lejanos...”.

²⁶ *Dict. de la Bibl.*, IV, col. 415-417, art. *Lumière*.

²⁷ Entre ellos Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Et. Bibl., Paris, 1931, p. 369; Vaccari, *I carmi del Servo di Jahve*, en *Miscellanea biblica*, II, 1934, p. 222, interpreta luz como la actitud de mansedumbre del Siervo, no lo creemos así, su significación debe buscarse más bien en *II Sam* 21,27; *II R* 8,19; principalmente en *II Sam* 23,1-5 en donde se ve la relación entre gobierno-justicia-alianza-luz-salvación.

²⁸ Cfr. Feuillet, A., *Les Psaumes eschatologiques*, en *NRT* 73 (1955), 244-260; 352-363.

²⁹ La extensión del poema es muy discutida. Los versículos 1-6 obtienen, sin embargo, el asentimiento de la gran mayoría de los críticos. Lo prolongan hasta el vers. 13: Gressman (*Die literarische Analyse Deuterocjesaias*, en *Z. Al. Wissen.* [1914] 254-297), Haller (*Die Kyroslieder Deuterocjesaias*, en *Eucharisterion* [Gottinga] [1923], 261-277); hasta el vers. 9: Tournay, Van Hoonacker (*RB* [1908] 170-172), Fischer, Durr, Ziegler; hasta el vers. 7: Ceuppens; y en fin, hasta el vers. 6, p. e. Steimann (*Isaïe*, Cerf, Paris, 1951, p. 192; *Le livre de la Consolation d'Israel*, Ibid, pp. 156-160), Van der Ploeg, North, Vaccari, Volz, etc.

Aquí el sentido universalista es evidente y las ligeras diferencias con el oráculo de Iehvah (42, 4; 6) nos muestran, no ya un *ir desde* Israel *hacia* las naciones, sino un *estar ya* en contacto directo con sus interlocutores gentiles, sin intermediarios.

La palabra “pueblos” (*le’umim*) no es idéntica a “pueblo” (*ham*, de 42, 5 d; 6 b), porque deriva de otra raíz: *l’m* (lamed-halef-mem). Es así que los LXX que ha traducido en el primer caso: *laos* (42, 5 b) o *génous* (6 b), aquí en cambio traduce *éthne* (49, 1 a). Pero además, el adjetivo *mrajôk* (lejano) indica propiamente y de una manera clara los gentiles³⁰. De ninguna manera podemos pensar, en ese entonces, en los judíos de la dispersión³¹.

Sin embargo, en el versículo 5, el Siervo pareciera encerrarse nuevamente en el cumplimiento exclusivo de una misión nacionalista, pero en verdad, es la condición para poder efectuar adecuadamente la vocación de salvación universal³²:

6 a “Así habla Iehvah:

b Es poca cosa que seas mi Siervo

c para (sólo) restaurar las tribus de Jacob

d y hacer volver los preservados de Israel;

e te entrego para ser luz de los *gôyim*

f para que mi salvación llegue hasta la frontera de la tierra”.

Este nuevo oráculo de Iehvah es el centro en torno al cual gira toda la teología del universalismo y la misión del Segundo Isaías.

³⁰ *Conc. Hebr.* II, p. 1089; p. 892.

³¹ Cfr. art. *diasporá*, en *ThWbNT*, II, pp. 98-104. Véase en Causse, op. cit., el capítulo correspondiente a la diáspora.

³² Este oráculo es como el resumen de la predicación profética y de su sentido universalista. La acción *centrípet*a se expresa de una manera tal que es ciertamente chocante para la conciencia judía nacionalista. *Es poca cosa* (49,6 b; Ez 8,17; II R 20,10; Tournay, art. cit., pp. 377-378), *es fácil* (sentido moderno, cfr. *Hébreu-français*, Achiasaf, Jerusalén, 1951, col. 483); mientras que los LXX interpretan: *Es gran cosa...* (*Méga*) mostrándonos así, una vez más, su inclinación hacia un nacionalismo estrecho.

El objetivo concreto del Siervo es el de unificar las tribus ³³ del patriarca Jacob-Israel y dar término al exilio, por el retorno a Jerusalén del pequeño “resto”, de los que han sobrevivido a la persecución, los que han sido “preservados” de la idolatría ³⁴.

En un segundo momento, el Siervo se manifiesta a los *de afuera*, como luz de las naciones, pero aun más: como la Salvación ofrecida por Iehvah, la *yeshûhati* ³⁵.

Esta gracia divina llegará “hasta las fronteras” (*had-qtseh*), hasta los límites de la tierra ³⁶. El Siervo alcanza así la totalidad del universo conocido, si “tierra” significa ahora “mundo”, en su función soterológica (*soter* = *yeshûah* = *salvator*) que es una

³³ Otra manera de denominar al pueblo de Israel (cfr., art. *shbeth*, *Conc. Hebr.*, II, p. 1140). Debe pensarse que la unión de las doce tribus no se había todavía alcanzado en la época del exilio. El Siervo tiene, entonces, la doble misión de liberar las tribus de la esclavitud y unificarlas nuevamente.

³⁴ Cfr. *Conc. Hebr.*, I, p. 764. La palabra *natsîrî* (6 d) ha sido traducida por los LXX por la palabra: *diasporân* (interpretación judaizante, es decir, produciendo una especie de anacronismo). En verdad es una variante de *rusamenôs* (cfr. art. *riûmai*, en *ThWbNT*, VI, p. 999), de *Is* 49,7. Véase el art. de Vaux, R. *Le reste d'Israel d'après les prophètes*, en *RB* (1933), 526-527: “Debemos entonces decir que en cada época, el Resto, es el grupo que saldrá sano y salvo del peligro presente. Pero, como fundamento de este primer plano se percibe claramente que el profeta tiene conciencia de discernir en los acontecimientos contemporáneos otro plano, dominado por la Persona del Mesías; el Resto se identifica aquí con el Nuevo Israel” (p. 537). En nuestro texto, debe aplicarse a la comunidad judía salvada, preservada, por Ciro. Cfr. *Conc. Hebr.*, I, p. 244 —*ga'al y sh'ar*—; art. *leima*, en *ThWbNT*, IV, p. 198 ss; Dreyfus, en *RSPT* (1955), 361-387.

³⁵ Se consultará con provecho: Grelot, P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée, Tournai, 1962, el capítulo sobre la salvación escatológica (pp. 328-363), porque en nuestro texto (6 f) *salvación* significa el término de una promesa universal y en cuanto futuro, en los últimos tiempos, escatológica. No nos habla, el profeta, del *Día de Iehvah*, ni del juicio, pero sí, de una como eclosión cósmica de la historia, asumida, salvada, redimida en virtud de la Alianza (Véase, Simon, U. E., *A Theology of Salvation*, Londres, 1953, pp. 129-138; Brunot, *RT* [1961], p. 20).

³⁶ *Conc. Hebr.*, II, p. 1036. El sentido propio es extremidad, límite, fin, totalidad. La filosofía existencial posee una noción correspondiente: el *horizonte* del mundo (*Welt*) de la conciencia concreta, existente, del hombre situado (*Dasein*). Este concepto es esencial para la determinación del sentido universalista y la misión. La tensión siempre presente hacia la *totalidad* puede denominarse *catolicidad* (cfr. *hólos*, en *ThWbNT*, V, 175; *ésjatos*, *Ibid*, II, 694, en su sentido geográfico, espacial (*räumlich*) del prototipo judío; *horizo*, *Ibid*, V, 453). En *Ac* 1,8 el texto es idéntico al de los LXX (*Is* 49, 6 f). Es decir, a nuestro criterio, y para guardar el paralelismo del poema, interpretamos aquí *tierra* como el universo conocido.

nota de la esencia misma del mesianismo escatológico. Es decir, no es solamente luz, sino la salud, la redención, la salvación de los gentiles, de la tierra, tanto como es salvado el mismo pueblo de Israel. No es sólo una manifestación, sino una atribución intrínseca de la bienaventuranza de Iehvah.

Dejamos de lado el tercer poema, porque no hemos encontrado ningún texto que tenga alguna referencia al tema del universalismo o la misión. Pasamos entonces al cuarto poema.

C. *En el cuarto poema (Isaías 52,13-53, 12)*

El tema central del poema lo resumiremos así: el Siervo, que posee una dignidad anterior y al que se le promete aún una mayor exaltación futura, se somete voluntariamente a una prueba de dolor y sufrimiento. Los reyes, las naciones, el pueblo, se asombran ante su estado que produce escándalo. Iehvah explica sin embargo las razones que motivan su humillación, y promete la salvación escatológica de las naciones como pago de su muerte expiatoria.

El texto se nos presenta como habiendo sido elaborado en un ambiente de nobleza real y sacerdotal³⁷, pero sin dejar de

³⁷ El contexto *real* —es decir, el Siervo como Rey— puede verse más adelante, especialmente en la nota 75 (cfr. Feuillet, art. *Isaïe*, en *SDB*, col. 707; Van der Ploeg, op. cit., p. 27). ¿Es acaso el germen de Jesé? (*Is* 53, 2 = 11,1; *Jr* 23,5); ¿es el pastor del rebaño errante? (53,6). Puede verse, Lagrange, *Le judaïsme avant Jésuschrist*, pp. 380-381; Engell, T., *The Ebed Yahwe Songs and the Suffering Messiah in Dt-Is*, en *Bul. of the John Ryland's Library* 31 (1948), afirma el contexto real del Siervo (posición de la escuela de Upsala); *Studies in Divine Kingship in the Ancien Near East*, Upsala, 1943, p. 48.

En el sentido *sacerdotal*, véase el art. *expiation*, en *SDB*, III (1938), col. 1-262, por A. Médebielle. Sacerdocio y sacrificio están íntimamente unidos en los textos de la *Ley*, en nuestro poema vemos toda una terminología en este sentido: pecado (*pesah*), falta (*jethh*), crimen o desgracia (*havón*); por los cuales el Siervo se ofrece voluntariamente (53, 12 c; Cfr. *Conc. Hebr.*, II, p. 914; *Dict. Hebr-franç.*, col. 577). El término 'asham es un término técnico de un tipo de sacrificio levítico (art. *expiation*, *SDB*, col. 56; col. 100); los LXX usan la perífrasis: *perì hamartías* (Ibid, col. 57), y puede entenderse en relación al sacrificio *pacífico* (53, 5 c). Sobre el simbolismo del mal puede leerse, Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, Aubier, Paris, 1960, la mancha (pp. 31-50), el pecado (pp. 51-98), la culpabilidad (pp. 99-144), el mito adámico (pp. 218-338); Van Imschoot, *Théol. de l'A. T.*, II, cap. IV, *Le péché* (pp. 278-338, especialmente: *Expiation*, pp. 314 ss). El sacrificio de *expiación* (*Lev* 5,14-16; 5,20-22) es

ser profético³⁸ y aun sapiencial³⁹.

la ofrenda que repara o compensa un mal cometido. En *I Sam* 6,3 la palabra significa un objeto que pacifica la cólera de *Iehvah* (cfr. Imschoot, *Ibid*, I, pp. 87 ss: "La cólera es la reacción del Dios Santo ante todo lo que pueda atentar contra su majestad o su perfección"). En nuestro poema medítese, en este sentido, los vers. 53, 1 b; 4 d; 6 b; 10 a, etc. Cfr. Hooke, S. F., *Theory and Practice of Substitution*, en *Vetus Testament* (1952), 4; North, *The Suffering...*, p. 169; de Vaux, R., *Les Institutions de l'A. T.*, Cerf, Paris, 1960, pp. 291 ss). El acto ritual de Siervo se interioriza, y de una expiación meramente cultural se transforma en una expiación de intercesión (53, 6 b; 12 f, de la raíz *pgh*; *Conc. Hebr.*, II, 94; *Jr* 7,16), de oración o plegaria en lugar de otro (*Jr* 11,14; 14,11; *Ez* 14,14; *Ex* 33, 19; *Am* 7,1-3, etc). Todo sacrificio supone un don, aquí el don se humaniza (cfr. *Ps* 50,7-13; *Is* 1,11-17; *Jr* 6,20; 7,21; *Os* 6,6; *Am* 5,21-27; *Mi* 6,6-8; cfr. de Vaux, op. cit., p. 344), es la misma persona del Siervo que se inmola libremente (53, 12 c), inocente (*Ibid*, 11 c), en substitución (cfr. Cullmann, *Christologie*, Delachaux, Neuchâtel, 1958, pp. 48 ss). La humillación (53,7), la referencia al cordero y la oveja, nos introduce una vez más en el clima del altar y el sacrificio (cfr. *Expiat.*, *SDB*, col. 36). Además, el alma (53, 12 c) significa también vida, y toda vida dice relación a la sangre de la Alianza (*Lev* 17,10-14; *Dt* 12,23). Por último, la víctima debe ser pura (nueva referencia al sacrificio, cfr. LXX, *Is* 53, 10 a). En fin, es una expiación penal por substitución, a partir de la concepción de la solidaridad entre personas, de tipo espiritual, en oposición a la substitución meramente cultural del Templo (cfr. Congar, Y., *Le Mystère du Temple*, Cerf, Paris, 1957, pp. 73 ss).

³⁸ El Siervo se presenta como un profeta sin dejar de lado la tradición sacerdotal (cfr. Welch, A. C., *Prophet and Priest in Old Israel*, Oxford, 1953). La vocación y unción profética: (42,1; 49,1). En el cuarto poema, el Siervo se muestra como revelando en sus actos, en su existencia, una verdad oculta (*Os* 1,2 ss).

³⁹ Esta tesis es defendida especialmente por Feuillet (*Isaïe*, *SDB*, col. 713-714). El Siervo es un pobre (53, 7; cfr. Gelin, A., *Les pauvres de Yahvé*, Cerf, Paris, 1953; Brunot, *RT* [1961], 20), al origen mismo de una tradición o posteridad (53,10 c; *Ps* 73,1-15); "los pobres de *Iehvah*" estarán como cargados de desgracias (53,6 c; 11 d: *havón*; *Ps* 74,21; 109,22-23; 86,1-2; 35,10). Véase *pénes*, en *ThWbNT*, VI, 37 ss (LXX, *Is* 53,11; *pónos*). Ese pobre se asemeja al justo inocente y al maestro de sabiduría. Bien que algunos autores piensan lo contrario, creemos que el tema del sufrimiento del justo inocente (cfr. Dubarle, A. M., *Les sages d'Israel*, Cerf, Paris, 1946, pp. 65 ss; Lefèvre, art. *Job*, en *SDB*, IV, col. 1073 ss) es abordado desde un punto de vista universalista: el dolor del inocente se explica porque *Iehvah* lo ha elegido como mediador, para salvar a las multitudes (53,10-12). Pero es aun más interesante la analogía con los escribas del exilio. Como el sabio del *Proverbio* 1-9 (*Dt* 2,1; 7,1-2) el Siervo enseña en nombre propio, sosteniendo a los débiles (50,4), con mansedumbre (42,2-3), con ciencia (53,11), por medio de la Ley (53,11 b), hombre de "experiencia" (53,3 b), de larga vida (53,10 d). Poco a poco, la tradición profética se diferenciará netamente de la sapiencial, no así en los poemas del Siervo (cfr. Causse, op. cit., pp. 287 ss; sobre la evolución del profetismo: Robert-Feuillet, *Introd. à la Bible*, I, pp. 561 ss).

Un primer problema es el determinar los interlocutores ⁴⁰, porque es evidente que el contenido de los versículos es distinto, si los que hablan son los reyes, las naciones o el pueblo de Israel. A nuestro criterio es un problema artificial, porque, como lo veremos más adelante, tratándose de una recitación litúrgica, la primera persona del plural debe aplicarse a los que celebran el rito; es decir, las naciones, Israel, o los reyes subalternos, según los casos.

Veamos ahora, los versículos más importantes:

- 52, 15 a “Así se asombrará la multitud de *gôjîm*,
 b ante él los reyes «cerrarán su boca»,
 c porque verán lo que no se les había revelado,
 d y comprenderán lo que no habían oído”.

No abordaremos el término “asombrará” (que preferimos a la posible variante de “aspersión” ⁴¹), y nos detenemos, en cambio, en la noción de “multitud” (*rabîm*), aunque tiene aquí una posición adjetiva (52, 15 a) ⁴². Su significación original es la de cantidad: muchos (*Gen* 21, 24; 37, 24), pero progresivamente, en la literatura profética del exilio, adquiere una significación

⁴⁰ Cfr. Tournay, art. cit., pp. 491 ss. El plural (53,1-6) de los verbos y pronombres, ¿debe aplicarse a Israel o a los reyes o los *gôyîm*? Auvray-Steinmann (*Isaïe*, opusc. *Bibl. Jérusalem*, pp. 206-8) cierran entre comillas 53,1-9 y 11-12 aplicando, entonces, estos versículos a los reyes. Rosenmüller aplica 1-9 a los gentiles y 11-12 a Iehvah. Lindblom (*The Servant Songs, in Deutero-Is*, Lund, 1951) aplica a los paganos solamente vers. 1; los vers. 2-9 es una revelación, en forma alegórica, que manifiesta los sufrimientos de Israel. A nuestro criterio —cfr. más adelante: *Celebración litúrgica anual*— los vers. 1-10 son pronunciados por una voz en nombre de la multitud, de naciones, de reyes: esa voz es una persona incorporante, es alguien, siendo sin embargo toda la multitud —manera común de expresión en la Biblia—. Los vers. 11-12 son un oráculo de Iehvah.

⁴¹ Sobre la significación de *îzah* véase Tournay, art. cit. pp. 491-492; Cazelles, art. cit., p. 33, nota 74. Denota, de todos modos, la admiración y la alegría de la era mesiánica.

⁴² *Conc. Hebr.*, II, pp. 1063-1070; art. *polloî*, en *ThWbNT*, VI, pp. 536 ss: como sustantivo (53, 11 c; 12 a), con artículo (52, 14 a), sin artículo (53, 12 e), como adjetivo (52, 15 a). Cfr. Jüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus*, Verbum Salutis, V (1930) p. 125; Jeremias, J., *Das Lösegeld für Viele (Mk 10,45)*, en *Judaica* 3 (1948) 249-264; Cullmann *Yper Pollôn*, en *ThZ* 4 (1948), 471-473; Médebielle, *Expiat.*, *SDB*, col. 128 ss; Tournay, *RB* (1952) 505; Carmignac-Guilbert, *Les textes*

técnica. ¿Podemos acaso identificar *multitud* (52, 14; 15; 53, 12), *todos nosotros* (53, 6 a; c) y *pueblo* (en el texto hebreo, 53, 8 d) ⁴³? La respuesta es difícil y en cierto modo imposible. Sin embargo, y es nuestra opinión, en 52, 14, por ejemplo, *multitud* significa un “conjunto” indeterminado y sin límites conocidos (el mismo contenido universalista puede atribuirse a 53, 11-12).

Por lo que, unificar ese “conjunto” a *mi pueblo* (53, 8 d) nos es imposible, teniendo en cuenta que la multitud puede ser, de hecho, una comunidad bien determinada, aunque multitud significará, siempre, mucho más. *Todos nosotros* connota un grupo empíricamente conocido y delimitado, en oposición a *multitud*, conjunto fluido, que puede crecer por adición en las re-lecturas. En la historia, y por el *midrash*, dicha noción tendrá una función importante en las estructuras de la teología escatológica de Israel ⁴⁴.

La pluralidad posee muchas veces, en la tradición israelita, un sentido negativo: los enemigos, las naciones, son siempre más numerosas que el pequeño pueblo elegido (*Ps* 3, 2-3). Aquí, en cambio, la pluralidad, la *multitud* ha sido purificada de todo sentido despectivo, y significa simplemente todo grupo posible, toda totalidad, que pueda de hecho celebrar como *los reyes*, como *todos nosotros*, un culto admirativo al Siervo de Iehvah, por lo que Iehvah, concediendo el perdón, lo constituye *mi pueblo* (53, 8 d). Los dos polos son: mi pueblo, perdonado, objeto de la misericordia; la multitud, lo indeterminado, lo que puede ser objeto del perdón. Mi pueblo es la porción de la multitud salvada; la multitud es el símbolo escatológico de toda la humanidad —presente o futura— que puede llegar a ser *mi pueblo*. En esta acción salvífica el Siervo es el instrumento privilegiado, es el medio universal de la gracia del perdón.

Es decir, su acción de víctima expiatoria pareciera no tener fronteras:

de Qumrán, Letouzey et Ané, Paris, 1961, p. 45, nota 81: en la Regla se encuentra la palabra *rabīm* en: VI, 7 (totalidad de los justificados por la Alianza), V, 2-3, etc.; Delcor, M., *RB* (1954), 550. El término *gōyīm rabbīm*, puede, en algunos casos significar el clan, la tribu.

⁴³ *Kullanū* (53, 6 a; c) tiene aquí la extensión de *rabīm*.

⁴⁴ Jüon, op. cit., p. 125.

- 53, 11 a “Por los sufrimientos de todo su ser,
 b verá la luz y será saciado;
 c en su dolor, mi Siervo Justo, justificará la multitud,
 d y sus crímenes los cargará sobre sí.
- 12 a Por esto le atribuiré la multitud,
 b y entre los príncipes recibirá el trofeo
 c porque se ha conducido a sí mismo,
 entregando su vida hasta la muerte,
 d y siendo contado entre los pecadores
 e ha cargado las faltas de la multitud
 f e intercedido por los delincuentes”.

Estos versículos poseen una profunda tensión escatológica, y son el fundamento de toda la teología del Nuevo Testamento, tanto de la Cristología como de la Eclesiología.

Los verbos están usados en el futuro hebreo, es decir, como una acción que debe ser terminada en el futuro, una obra abierta a la esperanza, un acto transido de historicidad⁴⁵.

North dice que el profeta no efectúa aquí la descripción de un hecho ya realizado, sino que expresa un acontecimiento a-venir⁴⁶, comprendido globalmente y a un nivel que podría denominarse *ideal*⁴⁷. *Gelin*, aplica la noción escatológica a la misma

⁴⁵ Cfr. Bonsirven, *Le judaïsme...*, I, pp. 319-320; sobre el sentido de la escatología véase, *Ibid*, *Les espérances messianiques en Palestine*, en *NRT* (1934), 113-139; 250-273; sobre el problema escatológico: Rigaux, B., *Les épîtres aux Thessalon.*, Et. Bibl., Paris, 1956, pp. 195-280; *L'étude du Messianisme*, en *L'attente du Messie*, Paris, 1954, pp. 15-30; Feuillet, art. *Parousie*, en *SDB*, fasc. 25, col. 1331 ss; y también en *RB* (1948), 481-502; (1949), 346 ss; *RSR* (1948), 544-565; *NRT* (1949), 206-228; *Gelin*, art. *Messianisme*, en *SDB*, fasc. 28, col. 1165 (especialmente col. 1192 ss); Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954; Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, 1948, pp. 2-9, 424-426, 440-463 (discusión Sohn-Harnack); en francés, *Histoire et Eschatologie*, Niestlé, Neuchâtel, 1959; Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, 1941, pp. 161-181; Cerfaux, *Le chrétien dans la Théol. de S. Paul*, Lect. Div., Paris, 1961, pp. 161 ss; Coppens, *La secte de Qumran*, Bruselas, 1953; Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire*, en *RHPR*, 16 (1936), 210-245; etc.

⁴⁶ Op. cit., p. 153.

⁴⁷ Cfr. Martin-Achard, *Israël et les nations*, Niestlé, Neuchâtel, 1957, pp. 16-30. Coppens: “Ningún texto promete de una manera directa, formal y cierta la salvación a las naciones... hablar de una verdadera conversión de las naciones o de un apostolado de Israel hacia

persona del Siervo ⁴⁸, como realidad futura. Nosotros en cambio, nos referimos a la tensión temporal de la *multitud*, como comunidad de justificados (53, 11 c), como el reino espiritual futuro ⁴⁹, la posteridad (53, 10 c) ganada por la ofrenda de la vida del Siervo, sacrificio de expiación (53, 10 a-b).

La justificación ⁵⁰ es una promesa escatológica (la *iota* denota claramente esta significación temporal, 53, 11 c) de abundancia y prosperidad ⁵¹.

Los gentiles, las naciones, están incorporados simbólicamente tanto en los reyes (52, 15 b), como en los príncipes (53, 12 b) o en la multitud, porque en oriente hablar de un gobernante o de su pueblo es idéntico ⁵². La acción litúrgica y sacrificial del Siervo se sitúa *sobre* ellos y *en favor* de ellos ⁵³.

ellas sobre la base de algunos pasajes (45,6; 22; 51,5; 52,10; 55,5) nos parece una afirmación exagerada. El horizonte es, sin embargo, bien diferente en los Poemas del *Ebed*" (en *Biblia* [1959], p. 251).

⁴⁸ art. *Messianisme*, col. 1194.

⁴⁹ Feuillet, *NRT* (1951), p. 363.

⁵⁰ De la raíz hebrea *tsadeq* (*Conc. Hebr.*, II, p. 984); art. *dike*, en *ThWbNT* II, pp. 176-229. Es un término jurídico de significación ambigua (cfr., art. *Justice*, en *Voc. de Théol. Bibl.*, León-Dufour, París, 1962, col. 514 ss.). El Siervo se encuentra ante un tribunal (53, 8 a-b) a la manera de una víctima de rescate, en favor de la multitud (53, 5 a-d; 7 c-d; 10 a-b; cfr. *Ps* 143, 2; 130, 3; 51, 6; *Job* 9,2; 9, 32; *Gen* 15, 6).

⁵¹ Cfr. Cazelles, art. cit. p. 45 (la inscripción del Rey fenicio Ahiram de Biblos).

⁵² Esta identidad puede verse, por ejemplo, en *Dt* 7, 1; 9, 14; 24, 5; *Ps* 135, 10, entre *multitud* y *príncipes*. Más adelante estudiaremos el problema de la personalidad incorporante —que debe aplicarse igualmente en el caso de los reyes.

⁵³ Art. *basileús*, en *ThWbNT*, I, pp. 562. Estamos aún muy lejos del *malcot hashamaim* de la literatura rabínica, y, sin embargo, la noción fundamental es la misma. Lagrange, *RB* (1908) 36-61; Wendland, H. D., *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931; Bonsirven, J., *Le Règne de Dieu*, París, 1957; Feuillet, *Le Règne de Dieu*, en *Introd. à la Bible*, II, pp. 771 ss. La expresión verbal *Dios reina* (*Is* 24, 23) se sustantiva tardíamente en *Reino de Dios* (*Tb* 13, 1; *Ps* 145, 11-12; *I Cron* 17, 14; *Sab* 10, 10; *Dn* 3, 33), sin embargo, la noción de *Reino* es muy antigua (*Gen* 12, 9; 50, 9), y también la de Dios como Rey (*Ps* 5, 21; 17, 51). La diferenciación de un reino temporal y presente, y de otro espiritual y escatológico se origina a partir de la predicación profética del exilio. Nuestro texto es un ejemplo típico. El Siervo reina sobre los reyes (52, 15 b; véase el sentido de *cerrar la boca*, Tournay, art. cit., p. 491; Cazelles, art. cit., p. 34); el Siervo se reúne con los príncipes (53, 12 b); pero su reinado es espiritual, fruto de la expiación y como don gratuito de Dios ("attribuéré", "recebirá": 53, 12 a-b). Una interpretación muy dife-

El doble oráculo de Iehvah (52, 13; 53, 10-12) muestra el sentido último de la Historia como Historia Santa: la existencia humana es como una celebración litúrgica en la que el Siervo es exaltado (52, 13; 53, 12), porque, habiendo obedecido la voluntad de Iehvah (53, 10 d), ha entregado todo, como víctima, alcanzando así la salvación de los hombres, su posteridad (53, 10 c-d). El Siervo, medio por el que Iehvah dirige la Historia, prolongará sus días⁵⁴, celebrando la aceptación de las naciones a la salvación, en la alegría comunicativa del Segundo Isaías⁵⁵.

II. — SIGNIFICACION HISTORICA DEL UNIVERSALISMO DE LOS POEMAS

El tiempo, y los acontecimientos históricos contemporáneos a los poemas, son elementos que debemos conocer para una comprensión adecuada de su contenido propio. El Segundo Isaías —muy posterior al profeta del siglo VIII, de los capítulos 1-39— es estudiado por la exégesis actual, y a partir de innumerables argumentos, como un grupo de escritos elaborados en los tiempos del exilio en Babilonia, próximos y aún simultáneos, a la liberación de la esclavitud y al retorno a Jerusalén.

Se producirá, a nuestro juicio, una purificación progresiva de la noción de *universalismo*, y una expansión de la función mediadora del Siervo de Iehvah.

rente ha sido dada a este texto por el judaísmo tardío: “Que su misión consistiera en morir por todos los hombres, les repugnaba: la perpetuidad de la Ley, el honor del Mesías, los privilegios de Israel” (Lagrange, *Le Messianisme...*, p. 251).

⁵⁴ Toda la escatología del antiguo testamento es *antecedente*, porque la salvación universal (a la diferencia de la Iglesia) se sitúa en el futuro (Cullmann, *Le Christ et le temps*, Niestlé, Neuchâtel, 1947). La atribución de días innumerables designa, una vez más, el acto divino, el juicio escatológico (Grelot, *Sens Chrétien...*, pp. 305-307; art. *krino*, en *ThWbNT*, III, 922 ss.), que no es el juicio final. La discontinuidad de la Historia producida por la infidelidad de Israel y por el pecado de las naciones exige —en la teología de la historia del profetismo— una Nueva Alianza, prometida después de la ruptura, y por lo tanto, una noción de salvación renovada que tiende hacia los últimos días (*Mi* 4, 1; *Is* 2, 2; 8, 23; cfr. *heméra*, en *ThWbNT*, II, 945-949), la realización del Plan Divino (53, 10 e).

⁵⁵ Art. *eùaggelizomai*, en *ThWbNT*, II, 707 ss; Fridrischen, *Contribution à l'étude de la pensée missionnaire dans le NT*, en *Conjectanea NT* (Upsala) 6 (1937).

A. *Ciro y la liberación*

El primer poema se encuentra en la primera parte del *Libro de la Consolación* (cap. 40-48) cuyo tema central es la persona de *Ciro* (nombrado expresamente en 45, 1; 44,28 e implícito en todo el libro).

El siglo VI ha contemplado un pueblo de Israel dividido principalmente en tres regiones diferentes de la *tierra*: los habitantes de Palestina (que cantan su dolor, durante el exilio, en las *Lamentaciones*), los expatriados del Egipto (con Jeremías) y los exilados de la Mesopotamia (con Ezequiel). El ambiente histórico de nuestro primer poema es el de Babilonia. El triunfo de Nabucodonosor significa la victoria del dios *Marduk*⁵⁶ y la ruina de Jerusalén, es decir, el exilio y la esclavitud. El rey Nabonid reemplaza *Marduk* por *Sin*, produciendo así un movimiento de descontento popular y una intromisión extranjerizante. Los partidarios de *Marduk*, así como los judíos deportados, claman contra el soberano injusto⁵⁷. Cuando todo parecía estar en un perfecto equilibrio una fuerza imprevisible, en el espacio de una generación, reorganiza un nuevo Imperio sobre fundamentos más respetuosos de la justicia y la paz. En el país de los Persas, del clan de los Aqueménides, en el tiempo del profeta Zoroastro⁵⁸, hijo del rey de Anshan, Kurash —denominado *Ciro*— es proclamado rey, en el año 557. En *La crónica de Nabonid*⁵⁹ se describe el comienzo de su gloria. *El cilindro de *Ciro** nos refiere de manera mítica las características propias del nuevo monarca universal:

"The worship of Marduk, the king of the gods, he (Nabonide) changed into abomination... He (Marduk) pronounced the name of Cyrus (Ku-ra-ash), king of Anshan, declared him to be (come) the ruler of *all the world*. He made the Guti country and all the Manda-hordes bow in submission to his (Cyrus) feet. And he (Cyrus) did always endeavour to treat according

⁵⁶ Steinmann, J., *Le livre de la consolation...*, 1960, pp. 15-54; Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 149.

⁵⁷ Pritchard, *Ancien Near Eastern Texts*, ed. cit., pp. 312-315.

⁵⁸ Herzfeld, *Zoroaster and his world*, Princeton, 1947, I, p. 9.

⁵⁹ Dhorme, S., *Cyrus*, en *Mélanges Dhorme*, p. 357.

to justice the black-headed whom he (Marduk) has made him conquer”⁶⁰.

Aún más sorprendente es la continuación del texto:

“I strove for peace in Babylon and all (other) sacred cities. As to the inhabitants of Babylon (they saw their) hearts con (tent because I abolished) the corvée (lit.: yoke) which was against their (social) standing. I brought relief to their dilapidated housing, punting (thus) an end to their (main) complaints. Marduk the great lord, was well pleased with my deeds and sent friendly blessings to myself, Cyrus...”⁶¹.

A causa de las obras justas y pacíficas de Ciro, los pueblos “besaban sus manos y pies, llorando de alegría y felicidad”⁶².

En el 547 se anuncia el conflicto entre Creso y Ciro. Es en este ambiente de esperanza clandestina que nace el *Libro de la Consolación*⁶³, alegría de una salvación que se aproxima. El poema a la gloria de Ciro⁶⁴ que espanta o atrae las islas⁶⁵ y los pueblos, es un hecho nuevo en la historia del pueblo de Israel. Un pagano, el *mashiaj Iehvah*⁶⁶, destruye el Imperio de Babilonia, la enemiga del pueblo santo⁶⁷.

Todo el fragmento muestra la soberanía universal de Iehvah⁶⁸, que reemplaza a Marduk, pero no ya como dios de un pueblo, sino de como el Señor de un imperio sin límites.

En este clima, sin poder identificarlo a Ciro, pero admitiendo su influencia, debemos situar el Siervo de Iehvah (42, 1-9). El contenido del poema no puede ser aceptado por el nacionalismo estrecho del judaísmo palestinese. Es el fruto maduro

⁶⁰ Pritchard, op. cit., p. 315.

⁶¹ Ibid, p. 316.

⁶² *Ciropedia*, VII, 5.

⁶³ Steinmann, op. cit., p. 85; *Is* 40, 1-11.

⁶⁴ *Is* 41, 1-4.

⁶⁵ Aquí, sin lugar a dudas se trata del archipiélago griego, Samos, Creta, el Asia Menor (Jonia). Teognides de Megara, contemporáneo del *DtIs* (alrededor del 544) habla del “terror que los Medos causan en Grecia” (Croisset, *Hist. de la lit. grecque*, París, I, pp. 133-134).

⁶⁶ *Is* 45, 1-6. Ciro no puede ser considerado como “persona incorporante”.

⁶⁷ *Is* 47, 1-15; 46, 1-4.

⁶⁸ *Is* 45, 5-25. Un universalismo fruto del monoteísmo de Israel, que llega a su perfección en el segundo Isaías (cfr. 48, 1-21).

de la comunidad exilada que ha llegado a comprender muchos valores de los pueblos paganos, especialmente los del gran monarca que les libera en nombre de Dios. La justicia (*mishpath*) del Siervo debe ser análoga a la de Ciro: mezcla de una realidad temporal y espiritual, de esperanza política y humana de un pueblo no del todo purificado, universalizado ⁶⁹.

El versículo 42, 1 nos manifiesta el acto mismo de consagración, de investidura, en un clima de solemnidad profunda. Iehvah le muestra la finalidad de la unción: llevar a las naciones la justicia. El universalismo es absoluto, sin límites.

Esa justicia comienza por la liberación (42, 6-7): liberación del cautiverio de Babilonia, en primer término; pero liberación de toda esclavitud, en su sentido escatológico.

B. Israel, comunidad universalizada

La esperanza en la función mesiánica de Ciro se diluye rápidamente, absorbida por el amor en una Sión a reconstruir. Israel ha descubierto su camino en el sendero trazado por Ciro, rey universal. El segundo poema, situado en la segunda parte del *Libro de la Consolación* (cap. 49-55) cuyo tema central es Israel-Sion-Jerusalén, nos muestra la interiorización progresiva que el grupo de los exilados ha realizado, descubriendo así la función de Israel en la Historia Santa. El "resto" (49, 3) es el nuevo Ciro ⁷⁰; la salvación (49, 6 f) no es ya la paz o la justicia de un reino temporal, sino la promesa de otro tipo de bienes que Iehvah, el Santo de Israel, se compromete otorgar.

En nuestro poema podemos observar la crisis del grupo étnico ⁷¹. A partir del 586, Judá, después de la ruina de Samaría, desaparece como organización política. La Jerusalén reducida a escombros (*Jr* 44, 2-6; *Ez* 36, 34-35) es el origen del judaísmo, que nace lejos de la tierra ancestral, en diáspora (dispersión),

⁶⁹ No decimos, de ninguna manera, que Ciro sea el Siervo de los poemas, sino que el rey persa ejerce una influencia decisiva en el pueblo exilado, en el autor del fragmento.

⁷⁰ P. e.: *Is* 41, 2; 49, 2.

⁷¹ *Is* 42, 1 d; 4 c; 49, 1 a-b; 6 a-f; 52, 15; 53, 11-12.

por una adaptación profunda (*Jr* 29, 5; *I R* 20, 43; *Ez* 3, 15) ⁷² a las estructuras culturales de los pueblos paganos. El pueblo judío se organiza en torno a la ley (*tôrah*). La conversión de la *mishpaja* étnica en familia-religiosa, flexibiliza su organización y a veces significa aún un sincretismo, una mezcla con las religiones paganas ⁷³. Esta realidad existencial exige una profunda conversión de la misma *Weltanschauung*, de las estructuras ético-míticas de la comunidad, del todo explicable si se comprende que “el Dios viviente, activo y personal, se da a conocer a Israel, y continúa su manifestación, por sus intervenciones en la historia del pueblo” ⁷⁴. Esta revelación no se efectúa solamente por la “Palabra” de Iehvah proferida por los profetas, sino también por los acontecimientos concretos, por las derrotas, luchas, pecados, infidelidad del pueblo. El Dios único y trascendente, creador del Universo, dirige providencialmente la Historia Humana —tanto de judíos como de gentiles—, premia a todo hombre y castiga toda injusticia. En fin, es la purificación de la visión del Dios *nacional*, esclavo en cierto modo a una tierra, a un templo, a una raza. Esta conversión “por ruptura”, es el tema central de *Ezequiel* 3, 22-24, 27: “Yo no me complazco de la muerte de algo, oráculo del Señor Iehvah. Convertíos y viviréis” (*Ez* 18, 32).

El Siervo de Iehvah es la realidad existencial de la nueva situación de Israel como *comunidad religiosa entre los gentiles*. La teología del “pueblo elegido” se universaliza por la comprensión de la función histórica de una comunidad religiosa, testigo de Iehvah, Señor Universal, ante los pueblos paganos.

La misión del Siervo no será solamente liberar Israel, como en el caso de Ciro, y ni siquiera la unificación de todas las tribus —mera condición de la función universal (49, 5-6)—, sino ser Luz y Salvación de las islas, de los pueblos lejanos, hasta la extremidad de la tierra (49,1 y 6). Con esta esperanza, con esta enseñanza, parten los exilados hacia Palestina (49, 7-26).

⁷² Cfr. Causse, op. cit.; y *Les Dispersés d'Israël*, 1929, pp. 67-68; A. Vicent, *La religion judéo-araméens d'Eléphantine*, 1937.

⁷³ Causse, *Les Dispersés...*, pp. 69-71.

⁷⁴ Imschoot, *Th. de l'A. T.*, I, p. 29.

C. Celebración litúrgica anual

En Babilonia existía un rito, celebrado en la ocasión del año nuevo, cuyo personaje central era el mismo monarca babilónico. Nos dice E. O. James:

“En Babilonia, el rey comenzaba su reino en el Año Nuevo, y jugaba un papel significativo en dicha celebración anual, en la que la lectura del texto sobre la creación era parte integrante de la renovación ritual del otoño, cuando el calor devastador del verano perdía al fin su fuerza. Esta renovación era celebrada dramáticamente por una batalla cósmica original... El rey vivía el papel del dios, Enlil, Marduk o Ashur, que había librado esta batalla contra el caos, al origen de la creación, y vencido a Kingu, jefe de las armadas de Tiamat”⁷⁵.

Steinmann agrega:

“El cuarto día de Nisan, el *Urīgallu*, gran sacerdote del templo de Marduk... pronunciaba una plegaria ante la estatua de Marduk, el poema *Enuma elish*... el rey llegaba, entonces, y dejaba entre las manos del *Urīgallu* las insignias reales: cetro, harpa, tiara. El *Urīgallu* golpeaba las mejillas y le tiraba las orejas. El rey se arrodillaba y realizaba una confesión negativa. El *Urīgallu* le dirige una exhortación de confianza y le bendice en nombre de *Bel*”⁷⁶.

⁷⁵ *Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien*, Payot, París, 1960, p. 52. El texto continúa así: “En tanto que fuerza generadora de la naturaleza, este dios permanecía cautivo en el reino de los muertos durante la sequía estival... Las lamentaciones de los sacerdotes y del pueblo haciendo eco a los gritos del dolor del dios, cesaban solamente cuando la diosa le liberaba y entregaba su «hijo renacido» al mundo superior. Entonces el sufrimiento se transformaba en alegría” (ibid, pp. 52-53). El tema de la muerte y la resurrección se encuentra también en el ciclo de Baal-Anat (cfr. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, pp. 11 ss.; Mircea Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour*, pp. 84 ss.; Pritchard, op. cit., p. 331 ss., además transcribe el poema del *Enuma elish* (The Creation Epic, pp. 60-72). O. James, op. cit., p. 94, nos dice: “El destino entero de su reino estaba ligado al sufrimiento”. Esta fiesta era denominada “celebración de Akitu” (en la primavera), en Nisan (marzo-abril). El rey profería una “confesión negativa”: “Yo no he pecado, Señor de la tierra; no he cometido ninguna negligencia contra tu divinidad; no he destruido Babilonia” (p. 54).

⁷⁶ *Le livre de la consolation*..., pp. 19-20. Y agrega el autor: “El segundo Isaías en una verdadera revelación profética ha unido los sufri-

El cuarto poema nos hace sentir este ambiente litúrgico de la ciudad pagana, purificando los elementos mitológicos y extrayendo los principios esenciales de la estructura teológica del pueblo hebreo. El cuarto poema es incomprensible si no lo situamos en el contexto ritual babilónico.

Los pueblos, las islas, la multitud se presenta ante el tribunal de Iehvah. Este tribunal está presente en todos los versículos del poema: 52, 13: Iehvah promete al Siervo la exaltación; 52, 14-15: las multitudes están como presentes a un espectáculo, aún más, participan a una celebración ritual, dramática; el Siervo es el celebrante y la víctima (52, 14; 53, 2-12); Iehvah lo cubre con su brazo (53, 1), lo castiga (53, 4), hace recaer los males sobre el Siervo (53, 6), en fin, le atribuye una multitud (53, 12). Iehvah, se ve claramente, es el Señor Absoluto, el juez, el que decide según su parecer (53, 10).

El Siervo es “alguien” —Jacob, Israel— que tiene la misión de salvar la multitud⁷⁷, muriendo por ellos (53, 8-10), resucitando después⁷⁸. El pueblo que vuelve a Palestina, el pequeño grupo conciente de su vocación, ha comprendido que la gloria de Jerusalén (51,9-52,12; 54,1-55,12) no puede edificarse sino sobre la expiación. El universalismo escatológico de la salva-

mientos del exilio de Israel a la redención del mundo. Esta redención se realizará por una naturalización israelita de las naciones paganas. Después de la resurrección del pueblo, éste verá atribuirse «multitudes», es decir, la masa humana” (Ibid, p. 174).

⁷⁷ Es necesario ver que las “naciones” son, por una parte, aceptadas en la comunidad escatológica, es decir, participantes de la Salvación, y por otra, la soberanía absoluta y providente de Iehvah se ejerce igualmente sobre la multitud (a esto llamaremos más adelante: las estructuras teológicas que permiten la Misión; cfr. Jeremías, *Jésus et les païens*, pp. 36-47).

⁷⁸ Is 53, 11 b: *verá la luz* es interpretado como *resucitará* (cfr. notas 75 y 76). Sobre el ropaje mítico con el que pueden ocultarse las verdades reveladas puede verse: Cazelles-Marlé, art. *Mythe*, en *SDB*, col. 225-267; Marlé, *Le Message chrétien et le Mythe*, Mus. Lessianum, Bruselas, 1954; J. Maritain, *RT* (1938) 299-332; 482 ss.). Cazelle nos dice: “Se ve así, que la revelación no es acontecimiento mítico, sino un acontecimiento histórico preciso, que ha podido utilizar, también, un lenguaje mítico, porque era el modo adecuado de la pedagogía divina, de manifestarse al hombre” (col. 245). Los profetas “manejan las imágenes, los procedimientos del culto (sic) y los mitos naturistas, pero transformándolos” (col. 259).

ción de las naciones depende de los sufrimientos de Israel. Iehvah, Señor Universal, el Santo de Israel, creador del cosmos, abre a Israel la puerta de la sabiduría, del conocimiento del papel que juegan todos los pueblos en la Historia. Iehvah elige a Israel para cumplir la función de mediación en la Historia Universal⁷⁹. ¿Israel podrá permanecer abierto a una vocación sin límites?

Esta visión teológica —explicación comunitaria e histórica del sufrimiento del justo, mucho más profunda que la de Job— permitirá a Israel una propaganda religiosa entre los paganos (42, 1 d; 4 c; 6 c; etc.). Pero, ¿esa propaganda es ya la misión?

III. — UNIVERSALISMO Y MISION

Después de haber analizado rápidamente los textos, veamos ahora los dos problemas esenciales: ¿Quién es el Siervo? ¿La misión existe realmente?

A. *El Siervo de Iehvah*

Las investigaciones de Wheller Robinson, desde 1911, han clarificado la noción de *corporate personality*⁸⁰. J. de Fraine, en su libro *Adam et son lignage*⁸¹, ha profundizado y ampliado su aplicación. Usaremos sus conclusiones, por parecernos de gran utilidad.

Lucien Lévy-Bruhl pensaba que la mentalidad primitiva podía ser definida como la “adversión decidida contra todo razonamiento, que los lógicos llaman las operaciones discursivas del pensamiento”⁸². Su confusión consiste en no haber llegado a

⁷⁹ Cfr. Grelot, op. cit., pp. 374-383, acerca del concepto de mediación.

⁸⁰ Cfr. *The Christian Doctrine of Man*, Edimburgo, 1911; *The Religious Ideas of the Old Testament*, Londres, 1913; *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, en *Zeitsch. für Alttest. Wissensch.* 6 (1936) 49-61; véase igualmente E. Best, *One Body in Christ*, Londres, 1955, pp. 56 y 189, donde habla de *inclusive personality*. Audet prefiere igualmente la terminología de Best: *personnalité incorporante*, en *RB* (1960) 297.

⁸¹ DDB, Brujas, 1959, especialmente las pp. 230-231, nota 28 y páginas 158-170.

⁸² En *La mentalité primitive*, Alcan, París, 1922, p. 1; hay una “ten-

descubrir el *modo* y los *instrumentos* lógicos de la conciencia primitiva. Ciertamente son muy distintos de los del pensamiento científico actual, y aún de los utilizados por la cultura griega clásica⁸³, pero no por ello dejan de poseer su propia lógica. De igual manera, el mundo cultural semítico, y más particularmente, el hebreo⁸⁴, poseen una organización propia de los elementos estructurales lógicos de su conciencia colectiva. Uno de estos elementos lógicos, es lo que hoy se llama *la personalidad incorporante*, es decir, una noción simbólica que unifica y significa simultáneamente un individuo particular y la comunidad⁸⁵. Un

dencia que sustituye el razonamiento por el recuerdo" (p. 7); un mundo donde no existe lo fortuito (p. 31); absolutamente distinto del "mundo abrahámico" de la fe. Sobre el pensamiento —ya bien superado— de Levy-Bruhl, véase *L'âme primitive*, Alcan, París, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, París, 1931; Oliver Leroy, *La raison primitive*, Geuthner, París, 1927, crítica a la posición de Levy-Bruhl; Sigmund Freud, *Psychologie collective*, Payot, París, 1950, trad. de Jan-kélévitch; R. Lowie, *Traité de Sociologie primitive*, París, 1935; Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, 1949; Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1925. Levy-Strauss acaba de publicar su *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962 (en *Esprit*, sept [1963] apareció un interesante diálogo sobre la obra de Levy-Strauss).

⁸³ La conciencia lógica griega se deja ver claramente en un *Parménides* o en la *República* de Platón, en la *Física* de Aristóteles (sobre las estructuras ético-míticas de la cultura griega publicamos un trabajo en Tucumán, Argentina).

⁸⁴ *Mundo* (Welt) en el sentido existencial contemporáneo: Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, pp. 235 ss.; Waehlsens, op. cit., y su *Martin Heidegger*, Lovaina, ed. Inst. Phil., 1942. Para el mundo hebreo consúltase: Claude Tresmontant (sus cinco obras sobre el problema); Spaun, O., *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Viena, 1947; Causse, op. cit.; Smith, R., *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1927; Rowley, *The Faith of Israel*, Londres, 1956; Frois, B. J., *Semitic Totality Thinking*, en *The Cath. Bibl. Quarterly* 17 (1955) 315-323; Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg, 1950, p. 149: "Ganzheitliches Denken"; Boman, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gottinga, 1954; etc.

⁸⁵ Véase: Young, K., *Social Psychology*, Nueva York, 1946; F. W. Jerusalem, *Über den Begriff der Kollektivität und seine Stellung im Ganzen der Soziologie*, en *Kölner Vierteljahrsschrift für Sozialwissenschaft.*, II, 1 (1922) 47-53; Aubrey Johnson, *The Vitality of the Individual in the thought of Ancien Israel*, Cardiff, 1949; Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society*, Londres, 1954, p. 24; de Fraine, *Individu et Société*, en *Bibl.* 33 (1952), 324-355; 445-475; W. Robinson, *Hebrew Psychology*, en Peake, *The People...*, Oxford, 1925, pp. 353-355; 445-475; E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israel*, Bruxelles, 1937, I, p. 266; Harvey, J., *Collectivisme et Individualisme*, en *Sc. Eccl.*, 10 (1958), 167-202.

individuo que siendo parte simboliza y realiza la totalidad social; una sociedad que se comporta efectivamente como una persona moral. Esta noción, en su contenido último y estricto, es exclusivamente hebrea, porque la religión de Israel ha determinado de una manera *sui generis* las relaciones del individuo y la sociedad, de la *comunidad* religiosa. La convocación de los israelitas en una comunidad no se efectúa en torno a ciertos *objetos* de religión, la naturaleza, sino que el *Pueblo* ha sido constituido, creado, por la incondicionada elección de Iehvah, por una Alianza absolutamente libre y trascendente⁸⁶.

⁸⁶ La Teología Católica —lo mismo que la Protestante, aunque siguiendo diferentes vertientes— han sufrido durante los últimos siglos de un individualismo profundo y deformante: “Se nos hace el reproche de ser individualistas, aunque no lo quisiéramos, por una exigencia interna de nuestra fé —nos dice Henri de Lubac, contestando a ciertas objeciones contemporáneas—; mientras que, en realidad, *el catolicismo es esencialmente social*” (*Catholicisme*, Cerf, París, 1952, p. IX); “la idea de una obra divina que debe realizarse en todo el movimiento del mundo; la idea de una marcha de toda la humanidad hacia un fin determinado, se afirma ya, y fuertemente, en Israel” (*Ibid*, p. 125). La necesidad de la comunidad es la “mediación necesaria de una existencia histórica que no puede menos que revolucionar una razón de tipo griego. Es el escándalo de la Encarnación que comienza” (C. Tresmontant, *Essai sur la pensée Hébraïque*, Cerf, París, p. 71; véase especialmente pp. 27 ss; 75-80).

“La mediación de la Naturaleza extra-humana no constituye un principio de reunión religiosa. El signo de la Naturaleza es demasiado equívoco para unificar concretamente los hombres. Extra-humano, y por el hecho mismo extra-social, es decir, que deja al hombre en el individualismo religioso. Si los hombres se agrupan, sin embargo, en sociedades religiosas, este fenómeno es el fruto de la reacción de la sociedad contra la Religión... la religión aparece así irresistiblemente como una función más de la sociedad. Pero como esta sociedad no ha sido elegida como tal por la Revelación de Dios, este fenómeno social-religioso es sólo humano. Una nueva posibilidad de reunión religiosa auténtica queda sin embargo, abierta, y la Revelación le conferirá su realidad propia por la *elección única* del Pueblo de Israel” (Chavasse, etc. *Eglise et Apostolat*, Casterman, Tournai, 1961, p. 43); y donde la comunidad como tal (y no ya la Naturaleza, como en la mentalidad primitiva), es decir, en su realidad social-histórica, será la mediación de la Salvación. “Israel, el pueblo histórico, es al mismo tiempo una realidad étnica, como signo de una realidad espiritual, teológica y, parcialmente, la realidad espiritual misma” (Tresmontant, op. cit., p. 72).

Para el judío, *el pueblo mismo*, es el “punto de apoyo” de la fe, su relación a Dios no es individual e indirecta —por la Naturaleza, como en la idolatría o la magia—, es comunitaria y directa. Directa sí, pero como parte de un pueblo: Dios no es “mi bien privado”; el Señor es el “Bien Común” Personal y Absoluto.

No es el mero yo-colectivo de la mentalidad primitiva, pre-lógica, de “una multitud indiferenciada, en la que los movimientos se aseguran de manera impecable por el juego de representaciones colectivas”⁸⁷. Dicho yo-colectivo, en verdad, funda la posibilidad de un individualismo religioso, en el que el *yo* se relaciona directa y absolutamente con la *Naturaleza*, y en el que la comunidad no es más que una organización instrumental de la vida religiosa *individual*. No es tampoco un caso particular de lo que la escolástica llamaba un universal, porque “pueblo” no es la naturaleza universal humana, ni la persona uno de los “in his inferioribus communicata”⁸⁸. La *Gattungswesen* de Marx —aplicación de la *Volksreligion* y de la *Sittlichkeit* de Hegel, y del *yo-Absoluto* de Schelling— es la expresión moderna más perfecta del yo-colectivo de la mentalidad primitiva: unificación absoluta del *nosotros* y de la *Naturaleza*⁸⁹.

El elemento lógico, en cambio, de la conciencia hebrea puede describirse así:

a) El horizonte de la *personalidad incorporante* sobrepasa todo presente, para extenderse al pasado y el futuro (temporalidad flexible).

b) Se trata de una concepción eminentemente realista, que trasciende la personificación puramente literaria o idealista; el

⁸⁷ A. von Borch, *Das Gottesgnadentum. Historischsoziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation*, Berlin, 1934, p. 56.

⁸⁸ Aristóteles, *Anal. Post.*, (Bekk., I, 11; 77 a 7); Santo Tomás, *In Anal. Post.*, I, lect. 19, 8: “unum in multis et de multis”.

⁸⁹ Marx insiste en unificar el humanismo al naturalismo: “El comunismo, abolición positiva de la propiedad privada (que es la alineación humana) y por consecuencia apropiación real de la esencia-humana por el hombre y para el hombre; es decir, retorno total del hombre para-sí en tanto que hombre social, humano, retorno conciente y que se opera conservando toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo en tanto que naturalismo perfecto = humanismo, en tanto que humanismo perfecto = naturalismo; es la verdadera solución a la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género” (Karl Marx, [trad., franç., *Manuscrits de 1944*, Editions sociales, París, 1962, p. 87] *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Landshut-Mayer, Leipzig, 1932). No pretendemos aquí estudiar esta cuestión tan debatida, pero la citamos como introducción a una investigación que merece la pena de ser tratada detenidamente (cfr. George Lukacs, *Histoire et Conscience de Classe*, ed. Minuit, París, 1960, pp. 109 ss).

grupo es una entidad real, en el que cada miembro es todo el grupo por una intersubjetividad constituyente original creada por Iehvah.

c) La noción es extremadamente dinámica, en el sentido que el espíritu humano pasa, por rápidos movimientos y muchas veces imperceptiblemente, del aspecto individual al comunitario, o del colectivo al individual.

d) En fin, el sentido colectivo subsiste aunque se esté en la fase en la que se exalta al individuo ⁹⁰.

Apliquemos esta noción de personalidad incorporante al Siervo de Iehvah.

1. El polo *individual-histórico* del Siervo.

Es importante anotar que, la sola interpretación individualista parecía, hace medio siglo, la única posición que un católico podía adoptar ⁹¹. Lo mismo podemos decir de la exclusiva connotación mesiánica del texto ⁹². Por el contrario, el judaísmo, en general, se ha inclinado preponderantemente hacia una interpretación de tipo más o menos colectivista ⁹³.

Nosotros pretendemos poder abarcar toda la gama y contenidos del Siervo, respetando su naturaleza propia de "personalidad incorporante".

⁹⁰ Cfr. de Fraine, op. cit., p. 18.

⁹¹ P. e., J. S. van der Ploeg, op. cit., en el cap. VI: *Individu ou collectivité?*, nos dice: "La respuesta a esta pregunta es ahora clara: habiendo considerado todas las posibilidades colectivas y habiendo probado (sic) que ninguna es sostenible, la conclusión se impone: el Siervo es un individuo" (p. 105). En el cap. VIII, eliminando la posibilidad del Siervo como persona histórica (sic), como figura ideal o escatológica, reduce su significación a la interpretación denominada *messianique*, que nosotros denominamos *polo individual mesiánico y escatológico* (Jesucristo) (Ibid, pp. 106-160). Cfr. Cullmann, *Jésus Serviteur de Dieu*, en *Dieu Vivant*, 16 (1950), 19-34.

⁹² Es decir, y como lo hemos dicho en la nota anterior, se veía en estos poemas únicamente Jesucristo, persona histórica, particular, futura (para el profeta), Mesías, anunciado explícitamente por el tipo de "profecía-previsión". Para nosotros, bien que deba aplicarse esencial y principalmente a Jesús (en su sentido plenario, profético, mesiánico y escatológico), no excluye la aplicación al pueblo, al resto, a ciertas persona particulares del A. Testamento, y en fin, a la Iglesia y a todo cristiano —en cada caso de una manera diferente, analógica—.

⁹³ Ha habido siempre interpretaciones individualistas; cfr. Lagrange, *Le Messianisme...*, pp. 236 ss; 301 ss.

Si nos situamos en el mecanismo interno de la expresión profética, en el nivel propio de la conciencia del pueblo de Israel, comprendemos que toda revelación no es sino *una visión*, gratuitamente inspirada por el Señor de la Historia, por la que los acontecimientos (*das Ereignis*) de la historia, un simple hecho (*objectum materiale*), adquiere una significación, un sentido nuevo en su referencia constitutiva al Misterio de la Salvación (*objectum formale quo*) que lo determina como un *instrumento* de redención (*objectum formale quod*). Así, podemos comprender el sentido del Siervo de Iehvah, como persona histórica concreta y como elemento esencial de la estructura metafísica del pensamiento hebreo.

El Siervo es *alguien*, por el que, por *mediación* del cual, la Salvación existe en el mundo y en la historia. ¿Quién ha sido realmente la persona nombrada por los poemas? Nos es imposible saberlo, pero en verdad no tiene ninguna importancia⁹⁴, porque lo esencial es el sentido mismo de la existencia humana abierta y dispuesta a ser mediador entre Iehvah y la Historia. El personalismo semítico rechaza toda universalización a modo de arquetipo a-temporal: el Siervo no puede ser una mera idealización, es siempre *alguien* histórico y concreto, en el *presente*

⁹⁴ El Siervo es: Moisés (para Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die isra. -jüd. Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922, pp. 43-54; Füllkrug, *Der Gottesknecht*, Gottinga, 1899; Bentzen, A., *Messias, Moses redivivus, Menschenson*, en *ATHANT* 17 (1948), 42 ss); Ozías (para Augusti —cfr. Feldmann, *Knecht...*, p. 32—; Dietze, *Ussie der Knecht Gottes*, Bremen, 1929); Ezequías (Bahrt [1788], Konijnenburg [1795]; Josías (Abarbanel [1508]); Joaquín (para Sellin, en la segunda posición, *Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches*, Leipzig, 1908); Ciro (un gran número de exégetas, p. e., Haller, *Die Kyroslieder Deuterocesajas*, en *Euch. Gunkel*, 1 [1923]; Hempel; Mowinkel, Eissfeldt, *Gottesknecht bei Djes.*, Halle, 1933, p. 7-9; Steinmann, op. cit., pp. 109 ss); Zorobabel (tercera posición de Sellin, *Serubbabel*, Leipzig, 1898); Isaías mismo (Stäudlin [1791]); Jeremías (Grotius, Bunsen); Ezequiel (Kraetschmar); el “*Meshullam*” (Palanche, J. L., *The Ebed-Jahveh enigma in Pseudo-Isaiah*, Amsterdam, 1934); Sassabasar (Winckler); Eleazar (Bertholet); un doctor desconocido de la ley (Ewald; Schian; Duhm); una figura ideal (Gunkel, *Knecht Jahves*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga), 3 [1929], 1100-1103); un individuo activo y distinto de la comunidad (Feuillet, art. *Isaie*, *SDB*, col. 708); en fin *Jesucristo* (para casi todos los exégetas católicos, en su significación mesiánica-escatológica individual).

donde se reúne la temporalidad y la Eternidad⁹⁵. La re-lectura (*midrash*) es un medio privilegiado del *hoy* de Iehvah⁹⁶.

Esta vertiente individual se expresa en: 42,1, y en todo el primer poema; 49,1, y en todo el tercer poema; 53,10, donde el Siervo se distingue de “la posteridad”.

2. El polo colectivo- histórico del Siervo.

El Siervo como individuo no puede agotar la noción del Siervo de Iehvah. Solamente una exigencia de rigor cartesiano pretende reducir esta personalidad bíblica a una de sus varias

⁹⁵ “La repetición periódica de las situaciones análogas —nos dice Tresmontant—, con actores semejantes, nos deja suponer que existe, bajo los fenómenos históricos, una causa permanente” (op. cit., p. 83). Por la Encarnación se realiza la unidad: “La temporalidad de Cristo existe en tanto asumida en su Eternidad, a fin de realizar substancialmente la presencia viviente de la eternidad en el tiempo, *del Eterno mismo en el tiempo de los hombres*” (Jean Mouroux, *Le Mystère du temps*, Aubier, París, 1962, p. 119).

⁹⁶ Cfr. René Bloch, *Ecriture et Tradition dans le judaïsme*, en *Cah. Sioniens* 1 (1954), 9-34; art. *Midrash*, en *SDB*, fasc. 28, col. 1263 ss; P. Benoit, *Le Prophétie*, en *Rev. des Jeunes*, París, 1947; *L'Inspiration*, en Robert-Tricot, *Initiation Biblique*, París, 1954, pp. 6 ss; Congar, Y., *Inspiration des Ecritures Canoniques et Apostolicité de l'Eglise*, en *RSPT*, 1 (1961), 32 ss; *La tradition et les traditions*, Fayard, París, I-II, 1962-1963; Rahner, K., *Über die Schriftinspiration*, Herder, Friburgo, 1958; Gelin, A., *La question des relectures*, en *Sacra Pagina* (Congreso bíblico de Lovaina), I, 303-315. “Este carácter de relectura, podemos confirmarlo, teniendo en cuenta las múltiples referencias implícitas de los Poemas del Siervo en la obra del Deutero-Isaías” (Coppens, *Biblica* [1959], 255). Toda la teología de la tradición, y la comprensión misma de la evolución del pueblo de Israel (y el desenvolvimiento del Dogma eclesial) se funda en esa institución del pueblo israelita: el *midrash*. “La Voz del profeta, en el Tiempo bíblico, es el prolongamiento de la Voz divina, en la cadena en la que participa en tanto que eslabón” (André Neher, *L'existence juive*, Seuil, París, 1962, p. 21). El pueblo judío es el pueblo del Libro, de la Palabra —para el cristiano la *Palabra de Iehvah* es la Persona misma de Jesús—. Es en la relectura de esa Palabra donde los acontecimientos toman, adquieren, una significación propia, bajo la mirada de la fe. Los poemas serán leídos y releídos por el pueblo, por la conciencia colectiva y viviente, tomando, adquiriendo en cada momento histórico el horizonte propio del ambiente en el que esa Palabra resuena. No es que la Verdad Revelada en los poemas cambie de sentido —sería un relativismo historicista—, sino que el contenido —la Verdad Revelada— existe en el Presente histórico asumiendo los caracteres concretos de las personas individuales. La Verdad no es una proposición abstracta, ni un ente angélico: es un tipo de relación interpersonal, existencial, que supone una metafísica y que puede fundar una teología.

significaciones ⁹⁷. Hemos preferido denominarlos “polo de tensión” (individual o colectivo, histórico o escatológico) porque un polo posee un sentido propio sin por ello dejar de incluir de algún modo los otros ⁹⁸, y también, en muchos casos, por la imposibilidad de decidir a cuáles de ellos un texto pertenece.

Así como ‘*adam*’ ⁹⁹, el rey ¹⁰⁰, el Hijo del hombre ¹⁰¹, el yo-colectivo de los salmos ¹⁰² poseen una vertiente colectiva de significación, así también, el Siervo incluye en su contenido un sujeto colectivo, que puede manifestarse bajo un doble aspecto:

a) El Siervo como *el pueblo* de Iehvah: en el Segundo Isaías ¹⁰³ la noción de *hebed* designa muchas veces *el pueblo* (41, 8-9; 42,19; 43,19; 44,1; 44,21, 45,4, 48,20), lo mismo que en todo el Antiguo Testamento (por ejemplo: Dt 32,36; I R 8,23; Jr 30,10; Ez 28,25; Bar 3,37; Ne 1,10, I Cr 16,13, Ps 69,37, 79,2; 89,51; 90,16; 105,6, 136,22). En nuestros poemas el sentido colectivo ha sido agregado por los LXX en 42,1; en 49,3 a, el texto hebreo —que falta en algún manuscrito— debe interpretarse colectivamente ¹⁰⁴; el cuarto poema en el que el cele-

⁹⁷ De Fraine es partidario de una solución mixta “que mantiene que el Siervo representa Israel, tanto como una persona bien determinada y única” (op. cit., p. 164). Esta es la posición de los que proponen la solución de la “personalidad incorporante” (p. e., Brunot, *RT* [1961], 13). Los exégetas judíos se inclinan por una interpretación comunitaria; o de un Israel espiritual (Mofiat, Baudissin, Diassen), un Israel ideal, el “genio israelita” (Davidson, Driver, Cheyne). “El Siervo es pensado como un individuo, pero de hecho simboliza alegóricamente una comunidad, a saber: Israel” (Lindblom, *The Servant Songs in Dts*, Lund, 1951, p. 103).

⁹⁸ “Der Israelit ist also sein Volk, eine Einheit, ein Individuum, eine vom Stammvater erzeugte und in ihm dauernd als solche festgehaltene Einheit” (O. Eissfeldt, *Der Gottesknecht*, p. 14). Gloege llama la atención sobre “ein absichtliches Schillern zwischen individueller und kollektivistischer Auffassung”, en *Reich Gottes und Kirche im NT*, Gütersloh (Neutestamentliche Forschungen), p. 44. Wright nos dice que “the figure of the Servant of the Lord is a fluid conception, which, in a manner typically biblical, holds within itself both community and individual”, en *The biblical Doctrine of man*, p. 131.

⁹⁹ De Fraine, p. 113 ss.

¹⁰⁰ Ibid, p. 134 ss.

¹⁰¹ Ibid, p. 172 ss.

¹⁰² Ibid, p. 178 ss.

¹⁰³ Lindhagen, *The Servant Motif*, pp. 153-232.

¹⁰⁴ El targum de *Is* 49,1 identifica el Siervo con el pueblo; 49,3 constituye un paralelo de 44,21.

brante es un rey-sacerdote, la persona misma del Siervo representa e incorpora a toda la nación ¹⁰⁵. Es decir, el mismo texto puede y debe ser interpretado individual y comunitariamente. No debe admirarnos, entonces, que en 49,3 *una* persona sea el pueblo de Israel, y que dicho Israel tenga por función unificar las tribus (49,5-6). En el primer caso es preponderantemente la comunidad —sin dejar de ser un individuo—; en el segundo, es principalmente un individuo —sin dejar de ser la comunidad—.

b) El Siervo como *el resto* de Israel: Desde el siglo XIX ¹⁰⁶ se habla de “la pirámide de significación”, que teniendo por base el pueblo de Israel, se estrecha en “el resto” y se reduce finalmente en el vértice a una sola persona: el Mesías individual, escatológico. Todos los momentos de la pirámide son siempre el Siervo de Iehvah. *El resto*, tema central de la teología profética desde el exilio, no es ya el pueblo infiel que ha destruido la Alianza de Israel, sino “los servidores de elección” (Is 43,10), herederos de la promesa, miembros de la Nueva Alianza, instrumentos de salvación y restauración ¹⁰⁷.

Al nivel de los poemas, todos los textos pueden ser leídos como aplicándose *al resto*. En un sentido estricto, sin embargo, debemos retener tres textos: 49,3 b (“en quien me glorificaré”) que posee un matiz propiamente profético que puede identificarse con *el resto*; 53,10 c (“verá una posteridad”) ¹⁰⁸; 49,6 d (“los preservados de Israel”).

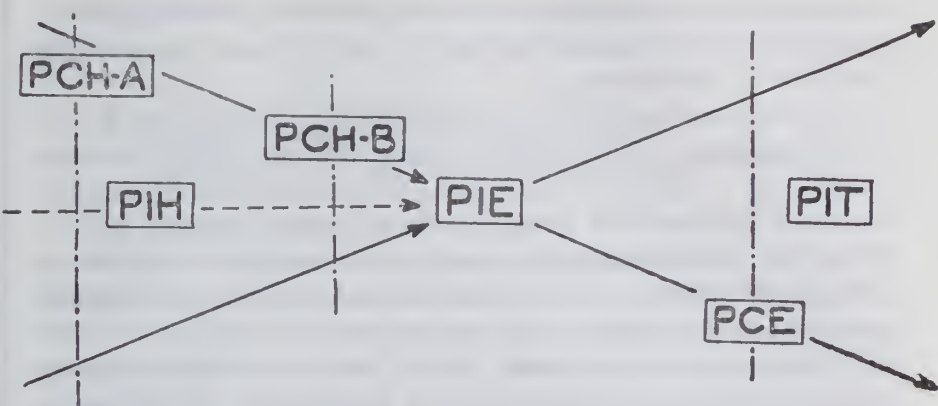
Proponemos el siguiente esquema a modo de resumen, no pretendiendo, sin embargo, exponer la complejidad de la existencia objetiva, sino permitir a nuestra facultad imaginativa contar con ciertos elementos estructurales de la percepción:

¹⁰⁵ “El profeta pasa del término de Israel-siervo al de individuo -siervo sin jamás dejar completamente el primero” (Brunot, art. cit., p. 118).

¹⁰⁶ Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Edimburgo, 1890; Van der Leeuw, *De Ebed-Jahveh*, Assen, 1956, pp. 66-67; Cullmann, *Le Christ et le Temps*, pp. 81-83.

¹⁰⁷ Cfr. Is 42,24-25; 43,1; 3; 5; 8; 10; 49,6.

¹⁰⁸ Cfr. art. *Spérma*, en *ThWmNT*, VII, pp. 538-547. Bertholet piensa en un grupo de doctores; el Targum del cuarto poema, en un grupo de discípulos; Knobel, Kennet, Kusters, en una comunidad de judíos *kasidim*.



- (PIH) = Polo Individual Histórico: todos los que han cumplido su función en la Historia Santa.
- (PCH-A) = el pueblo de Israel, en su totalidad.
- (PCH-B) = el resto de Israel, como una parte del pueblo.
- (PIE) = el Polo Individual Escatológico y mesiánico, para la fe cristiana: Jesucristo, el perfecto Siervo, y en cierto modo, el único (sentido *plenario* de la noción de Siervo).
- (PCE) = Polo Colectivo Escatológico: la Iglesia, el Siervo de Iehvah de la Nueva y Eterna Alianza (un capítulo esencial de la Eclesiología Católica, que debe ser estudiado).
- (PIT) = Polo Individual Topológico, en otras palabras, cada cristiano es el Siervo de Iehvah, que debe cumplir su función de expiación, de testimonio... ¹⁰⁹.

B. El SERVICIO en la Teología de la Historia

El pueblo hebreo poseía una estructura fundamental, una metafísica, una visión del acontecer histórico, radicalmente diversa de todos los pueblos —no solamente del grupo indo-europeo, sino aún de la rama semita—. Uno de los elementos estruc-

¹⁰⁹ En un futuro trabajo nos agradecería analizar el polo individual, mesiánico y escatológico (Jesucristo como Siervo de Iehvah, un capítulo de la Cristología); el polo colectivo-escatológico (un capítulo de la Eclesiología); el sentido topológico (la existencia cristiana como servicio del Señor de la Historia); y en fin, el polo anagógico (un capítulo del tratado de las postrimerías: el Cordero Inmaculado, la Jerusalén Celeste del Apocalipsis). Si eludimos todos estos aspectos, no es que los excluyamos del contenido del texto, sino que nos situamos solamente en el nivel de una teología bíblica, histórica, en el tiempo de los poemas.

turales de la antropología hebraica es la noción de *servidumbre*, de mediación, de sacramentalidad, de servicio como compromiso teológico en la Historia.

G. van der Leeuw nos dice que “en las antípodas de la oposición titánica, y del servilismo inerte, debemos ubicar *el servicio* a Dios... *Siervo de Dios* no significa solamente la absoluta sumisión, sino también la disposición de servir, la obediencia”¹¹⁰. El autor reconoce, entonces, este tipo de relación entre Dios y la historia, como uno de los elementos de la estructura religiosa que puede ser estudiada fenomenológicamente.

El *servicio* en el sentido bíblico, debe ser analizado teniendo en cuenta los elementos que le constituyen. Exponemos a continuación solamente los aspectos esenciales.

1. *En primer lugar*, el servicio exige un *Señor* al que se sirve. Es decir, el creador absoluto de cuanto existe, creador de la historia, de la cosmogénesis, del pueblo elegido: “La civilización de Israel nos admira por su pobreza. No hay otro pueblo que nos haya dejado tan pocas obras de arte, de monumentos... Israel es, sin embargo, la llave de la historia —es decir, de la creación en acto— porque «Dios se ha dado a conocer en Judá» (Ps 76,1)... En Israel ha comenzado la etapa de la creación hacia la cual se encamina toda la humanidad, Israel representa esta *conversión* de la humanidad llamada al destino sobrenatural... El estatuto ontológico de Israel, su definición genética, es la Alianza (*brît*) con el Dios viviente, que constituye entre el Señor e Israel una relación interpersonal, libre y sobrenatural, en el sentido que *Dios habita en su pueblo*, de tal grado que Israel es un pueblo-sacramento”¹¹¹.

2. *En segundo lugar*, el servicio está condicionado a la estructura antropológica del hombre, del Siervo. En este sentido solamente nos referiremos a algunas actitudes, existenciales, que nos parecen básicas.

¹¹⁰ *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Payot, París., 1955, p. 462.

¹¹¹ C. Tresmontant, *Études de Métaphysique Biblique*, Gabalda, París, 1955, pp. 190-191.

El servicio pide adoptar radicalmente la posición de la creatura:

*"Cada mañana despierta mi oído,
para que escuche como los discípulos.
El Señor Iehvah ha abierto mi inteligencia" (Is 50,4-5).*

Es decir, el hombre hebreo no caerá nunca en la tentación prometeica de oponerse a los dioses, pretendiendo así fabricar o robar por sus propias fuerzas la gloria de su perfección última. Sabiéndose creatura, finito, contingente, permanecerá siempre abierto y atento, no a los dioses —cuya existencia es objeto de ironía (*Ps 115,2-8*)—, sino a la Historia (por ejemplo: *Ps 105*, y todo el libro de las Crónicas de Israel), en la que Iehvah, el Absoluto-Alguien se revela como totalmente trascendente, y, sin embargo, invitando, convocando a los hombres a su intersubjetividad divinizante:

*"Yo diré: «Es mi pueblo»,
y él dirá: «Iehvah es mi Dios»". (Zac 13,9)*

Pero tampoco es la destrucción de todo humanismo por el servilismo de la pasividad de una resignación que no es sino visión pesimista del mundo y escapismo de la responsabilidad en la evolución de la Vida. En este sentido, el pensamiento un tanto enfermizo de Nietzsche, le indujo a confundir la alienación de la obediencia irracional y necesaria, con la visión auténtica del estatuto propio del hombre: creatura, racional, libre, sujeto de una tendencia natural y ancestral, un apetito irresistible y esencial, un deseo de Absoluto, de Infinito —que Karl Rahner denomina el *existencial sobrenatural*.

El Siervo debe saber descubrir el sentido de la Historia, el proyecto del Señor sobre el Universo: éste es el objeto de la fe (*'emûnah*). Dicho plan divino es comprendido como un misterio, como una celebración litúrgica de expiación, de muerte y resurrección (52,14-53,12).

El Siervo comprende que Iehvah le ha elegido desde el momento mismo de su creación, desde el "seno de mi madre" (49,1). Elegido y consagrado (42,1) para cumplir una misión. Esa obra,

ese servicio, debe realizarse en la obediencia, en conformidad con la fe, fielmente (*le'emet*, 42, 3 c). No es una acción caprichosa, sino encauzada en la dirección profunda, histórica del *philum* central de la evolución, del universo, de la humanidad. de la Alianza —don gratuito del creador—. Es un servicio humano, es decir, racional y libre (*hû'* 53,11 c; 12' c).

Esa acción mediadora, pontifical, necesaria en el plan de la salvación universal, encuentra en el Siervo de Iehvah su concreción simbólica y real paradigmática:

“Si se acepta esta visión, la imagen trágica y grandiosa del Siervo emerge de la raíz misma, de lo más profundo de la historia del pueblo de Dios. Cristaliza una evolución experimental que, proféticamente, unifica los *Anavim* con la pasión de Cristo”¹¹².

Por último, y es el elemento esencial de este tipo de humanismo, el Siervo sabe que, en definitiva, los medios por los que el hombre alcanza su bienaventuranza, su realización total, no pueden ser inventados por el mismo hombre. La tentación del hombre (*'adam*), el pecado originario de la humanidad es el pretender, por sí mismo, fabricar el sentido del hombre y constituirse como absoluto (Gn 3,5-6). La falta, el pecado de la humanidad, es la magia, la idolatría —fenómenos muy actual de la conciencia del hombre de nuestro tiempo—, la adoración del Hombre por el hombre. El Siervo no se sostiene, es sostenido (42,1); no se elige, es elegido; no inventa su doctrina, sino que la recibe (50,4); no se defiende, es Dios quien le ayuda (50,7); ha sido llamado a una función (49,1) y ha sido investido de las actitudes necesarias (49,2); él no va en nombre propio, es enviado (49,3-6) y será glorificado (52,13) por Iehvah.

Toda misión comienza siendo un “martirio” —si se entiende que “martir” significa testimonio—. El Siervo es un martir, es un testimonio, pero no de sí mismo sino de Otro; no de su propia voluntad sino de la Voluntad de Iehvah. ¿Es ésto una alienación? Muy por el contrario, es la simple realidad objetiva: no somos ni Dios ni bestias. Somos simplemente lo que somos: crea-

¹¹² Grelot, op. cit., p. 379.

turas racionales, libres. Es en la libre voluntad de construir la Historia donde alcanzamos la resurrección, bien absolutamente mayor que el operado en todo otro humanismo:

*"Espantosamente tratado, él se humillaba (a sí mismo),
no abría la boca...
no ha engañado jamás,
ni su boca ha proferido una mentira...
por los sufrimientos de todo su ser,
verá la luz y será saciado"* (53,7-11).

El hombre helénico funda su existencia sobre principios absolutamente diversos. El ser humano es el fruto de la mezcla entre el alma, de sustancia divina, y el cuerpo, material, principio de todo mal por su pluralidad y movilidad fenoménica. La moral debe ser aristocrática, porque siendo su bienaventuranza la contemplación, la teoría de lo divino —es decir, de los astros y las esferas, de los dioses que regulan y dirigen el cosmos—, solamente los sabios pueden alcanzarla. Pero, el sabio es un personaje que debe saber elegir la suficiencia de medios fuera de la condición normal de la multitud —el *polloí* de Heráclito— la masa. En fin, la vida política, la virtud de la prudencia, son secundarias para el hombre perfecto. Para el ciudadano, la libertad, la amistad y la ley, son las relaciones sociales que le constituyen como naturalmente político¹¹³. La hazaña de los titanes o de Prometeo es el ideal del humanismo helénico, del dualismo antropológico, de la eternidad antihistórica del eterno retorno y del monismo trascendental de lo Divino —lo real—.

El hombre hebraico, en cambio, tiene conciencia de su situación propia. No es Dios, ni es una bestia. Es una parte del Universo que ha sido convocado al destino que anhela, pero que le sobrepasa radicalmente. Por la Alianza tiene fe en la realiza-

¹¹³ Van der Leeuw (op. cit., pp. 462-463), Levy-Strauss (op. cit.) no manifiestan, no indican la diferencia radical entre los dos tipos de cultura: la agraria-ciudadana y la nómada; pero además, entre las culturas nómadas, entre las mismas semíticas, el pensamiento del pueblo judío tiene una peculiaridad absolutamente original. El esfuerzo de una sana y actual apologética debe dirigirse, justamente, a mostrar esa originalidad —producida por la acción revelante del Señor de la Historia—.

ción total del hombre, como fruto de la evolución cósmica e histórica. El hombre —substancia indivisible en donde no puede pensarse un cuerpo y un alma separados— es imagen de Dios, porque es el señor de la creación (*Gn* 1,27-30). Lo fenoménico, lo histórico, lo imprevisible, escandaliza al hombre griego. El hombre griego busca incesantemente las leyes que le permiten racionalizar, logicizar la realidad histórica. El hombre hebreo, en cambio, goza en la aventura de lo cambiante y fenoménico. La Historia, la historia como Historia Santa, es el libro en el que sabe leer una biografía del pueblo, de la humanidad, y en fin, en donde descubre las revelaciones interpersonales con Iehvah, Alguien-Absoluto, que se encuentra HOY creando el mundo para el hombre, creando el Siervo como mediación e instrumento de conducción de la Historia, de la Humanidad, a su acabamiento plenario.

El servicio es la colaboración, la acción histórica del hombre consciente del sentido de la Historia, en la que se juega el destino final de la Humanidad. El Universalismo es la condición teórica del servicio *ad extra*, que se denomina: la Misión.

C. *El universalismo y la propaganda religiosa*

Es necesario distinguir claramente cuatro aspectos que comúnmente se encuentran ambiguamente mezclados: *el universalismo*, fundamento *noético* de toda misión posible; *la propaganda nacionalista*, experiencia necesaria, pero todavía encerrada en los estrechos márgenes de un pueblo; *las estructuras teológicas* que fundan la misión; y por último, *la misión* misma, es decir, el acto universal, supranacional, por el que se hace participar efectivamente la Salvación al que era extranjero del Misterio Redentor.

En el tiempo de los poemas que estudiamos, Israel, aunque ha dejado en cierta manera de ser un grupo étnico, sigue siendo una comunidad religiosa particular¹¹⁴. Aunque tenga una

¹¹⁴ Se nos permitirá sistematizar el sentido de los términos:

1 El *grupo étnico* se funda en un particularismo de *visión* (el "Dios" del grupo, la "elección" del grupo, etc.);

2 La *comunidad religiosa* posee ya un cierto universalismo (teórico) de *visión* (en este sentido existe una dirección centrífuga, un uni-

dirección centrífuga de *intención* —el universalismo como visión teórica del mundo— existe, sin embargo, un movimiento centrípeta —y por lo tanto particularista— por las exigencias socio-históricas. Siendo Israel, sujeto de la elección divina, el pueblo de la espera, la única posibilidad de evadirse de la ambigüedad es: o abrir la Alianza a todos los hombres y desaparecer como nación —imposible en ese entonces— o defenderse de la idolatría y del paganismo por un cierto particularismo. Insensiblemente, una gran parte de Israel adoptó la segunda posición.

La destrucción empírica del templo, no destruyó la esperanza terrestre e histórica de una manifestación de la gloria de Iehvah por la convergencia de todas las naciones en Jerusalén ¹¹⁵.

Esta tensión particularista se puede ver en *Is* 45,14 ¹¹⁶, y en el *Trito-Isaías* 60,5-10 ¹¹⁷.

El Siervo lleva la *Ley* a las islas (42,4 c), la salvación (49,6), justifica la multitud (53,11). ¿Pero, podemos por ello concluir que ha convertido a los paganos?

En los poemas contemplamos un universalismo sin límites. Las naciones son dignas, son objeto de la misericordia divina. Todas las naciones, todas las islas, hasta el fin de la tierra. “Muchas de sus ideas eran a tal grado originales que no serían recibidas y asimiladas sino mucho más tarde —nos dice Feuillet—. Tales perspectivas eran demasiado avanzadas para poder ser comprendidas inmediatamente” ¹¹⁸.

universalismo descentralizado desde un punto de vista teórico de intención). Pero, *de hecho*, históricamente, y según las posibilidades físicas, puede verse: a) Una tensión hacia un *centro terrestre*, una cierta esperanza temporal, un mesianismo nacionalista, una *acción centrípeta* (el proselitismo es un movimiento en torno a Jerusalén): *un pueblo* particular. b) Una tensión hacia un *centro escatológico*, una esperanza trans-histórica (pero en la historia), que funda la posibilidad de una *acción centrífuga*: Asamblea escatológica universal (convocación supranacional).

Los poemas del Siervo se sitúan ambiguamente entre a) y b).

¹¹⁵ Los exilados proyectan reconstruir el Templo, terrestre, sin dejar por ello de ser escatológico (*Ez* 40-48; *Is* 51,17-52,2; 52,7-12; 54,1-17; cfr. Causse, *Du groupe ethnique...*, pp. 211 ss).

¹¹⁶ Cfr. *Is* 2,2-4; *Jr* 12,15-16; *Mi* 4,1-3; *So* 3,9-10; *Zac* 2,15; 8,20-23.

¹¹⁷ Martin-Achard, op. cit., p. 55.

¹¹⁸ Feuillet, *L'universalisme dans la religion d'Amos*, en *Bibl. et Vie Chrét.*, 22 (1958), pp. 21-22.

El movimiento proselitista¹¹⁹ es el término de un largo camino: del universalismo se llega a la simpatía¹²⁰, y hasta a un proceso de reclutamiento. Sin embargo, el prosélito no será nunca un judío de nacimiento (*Is* 61,5-6; *Zac* 8,20-23; *II Cr* 6,32-33). En fin, las naciones convertidas adorarán al Dios universal de Israel, formando, en alguna medida, parte del pueblo israelita, como nación particular, como comunidad religiosa en torno a la Jerusalén terrestre. La experiencia de la sinagoga, organizada en toda la tierra (del Egipto a la Mesopotamia) y en las Islas del Mediterráneo será como la condición sociológica próxima de la misión universal.

Es decir: universalismo sin misión. Tensión, “llamado” a justificar la *multitud* ante el tribunal divino del amor y la cólera. Tensión hacia el futuro; esperanza sin conocer los medios, a excepción de uno solo: la fidelidad en el sufrimiento expiatorio, presente, como sacrificio espiritual ante Iehvah, único Señor, creador del universo. Doble tensión de espera, ante la tentación del particularismo, que busca la salvación definitiva en la *Ley*, o del proselitismo, que tiende a encerrar la multitud escatológica en las fronteras empíricas del pueblo, Siervo de Iehvah, pero no Iehvah; instrumento necesario de la Salvación, pero no la Salvación. ¡Fidelidad en la mediación, tensión sin solución aparente!

¹¹⁹ Este movimiento podría denominarse “experiencia premisionera”, la difusión religiosa dirigida especialmente a la conversión de algunos paganos en *prosélitos* (*gerim*). La comunidad de Antioquía utilizará ciertamente esta experiencia centenaria del judaísmo para realizar la misión, un Pablo de Traso, por ejemplo. En este sentido podemos decir que el movimiento proselitista es como una preparación cuya realización plena comienza a existir en la comunidad de Corinto (cfr. L. Cerfaux, *L'Eglise des Corinthiens*, Cerf, París, 1946: “La experiencia crucial del cristianismo se ha realizado en Corinto” (p. 109). El extranjero de paso (*Gn* 18,2-9; *Juec* 19,20 ss), el extranjero residente (*ger*, *Ne* 10,31; *Esd* 9-10) se incorpora al pueblo. Al mismo tiempo el pueblo israelita se impregna de algunas estructuras del pensamiento y la cultura helénica. Esta mutua simbiosis es esencial para la posibilidad de una predicación, de una acción misionera. El Apóstol irá primeramente a los judíos de la diáspora y “a los que temen a Dios” (*Ac* 18,7). Cfr. art. *prosélytos*, en *ThWbNT*, VI, pp. 727-745.

¹²⁰ Gelin, A., *L'idée Missionnaire dans la Bible*, en *L'Ami du Clergé* (1956), p. 411; cfr. art. *Messianisme*, *SDB*, col. 1195.

D. Imposibilidad teológica de la misión

En la tensión entre el *universalismo escatológico*, es decir, la *mutitud* tal como nos la presenta el cuarto poema —anuncio del Reino de Dios¹²¹—, y el *universalismo centrípeto*, empírico

¹²¹ “El Reino Mesiano —nos dice Bonsirven en su *Le Règne de Dieu*, Aubier, París, 1957, p. 16— parece reservado solamente a la nación elegida: ¿sería entonces el triunfo del particularismo? La tendencia permanece muy enraizada y saldrá triunfante de entre las concepciones relativas al destino de las naciones idólatras en el tiempo futuro. Para unos, Dios combatirá las naciones que han esclavizado Israel, y Ezequiel los muestra aliados a Gog y aniquilados con él; otros, describen las naciones que, habiendo liberado a los israelitas serán tributarios del pueblo elegido; por último, algunos, contemplan a los extranjeros como convirtiéndose al Dios verdadero... Estamos muy cerca del universalismo, pero teniendo en cuenta la restricción que se aplica siempre en el caso de los prosélitos: ellos deben entrar *totalmente* en el judaísmo, perdiendo la propia nacionalidad”. *Totalmente* significa socio-culturalmente, que hemos situado en la nota 114, en la posición 2-a). Es decir, “lo que constituía la fuerza del judaísmo —explica Lagrange en *Le Messianisme...*, p. 275— era al mismo tiempo su debilidad: no se abrazaba la religión judía sino siendo judío, es decir, admitiendo la circuncisión, que era precisamente el signo que permitía distinguir la raza. Pero entonces, dejaba de pertenecer a la patria...”. La Misión será posible, solamente, cuando el apóstol (sheliah) pueda existir, vivir, al mismo tiempo en una *doble participación*: participar real y plenamente a la Asamblea escatológica y al Mundo profano, nacional, étnico; en ambos casos *totalmente*. Esto es posible, porque la comunidad religiosa ha sabido purificarse de su particularismo nacional, para situarse como realidad humano-Divina, en el nivel escatológico y universal, existiendo en la historia y las naciones, pero *trascendiendo* la historia y la cultura. ¡Una inmanencia trascendente!

Edmond Jacob, en su *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux, Neuchâtel, 1955, pp. 176-181, en el parágrafo sobre la Misión, muestra cómo Moisés y Jonás son la expresión ideal del misionero. En este sentido creemos que su posición no puede ser justificada: en ambos casos no existe estrictamente la misión. Moisés da un testimonio del poder divino ante el pueblo egipcio, pero para salvar Israel; Jonás predica efectivamente el perdón divino al pueblo ninivita, pero no inicia a dicho pueblo en los comportamientos de la *Ley*, como principio orgánico y permanente de la Salvación, de Alianza, de mediación. Un acto aislado —y de género midráshico— no compromete todo el pueblo, ni se funda en una institución que pudiéramos llamar misionera. Un acto de misericordia no es la misión.

En fin, el predominio del particularismo ha sido reconocido por Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teaching*, p. 42; IV Ezdra, *a study in the developpement of Universalism*, Londres, p. 57; Eissfeldt, O., *Partikularismus und Universalismus in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte*, en *Theol. Lit. Zeitung* (1954); Sellin, E., *Der Missionsgedanke im Alten Testament*, en *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 1925, 33-45; Causse, *La propagande juive et l'hellenisme*, en *RHPR*, 3

e histórico, dirigido hacia una Jerusalén terrestre, en dicha tensión, el universalismo centrípeto irá como vaciando al escatológico y reduciéndolo, con el tiempo, a un particularismo cada vez más definido.

El Siervo tiene una función, esencial a su servicio: llevar la justicia a las naciones (42,1), la luz y la salvación (49,6), la ley (42,4), la libertad a los cautivos (42,6-7), la justifica-

(1923); *La Sagesse et la propagande de juive à l'époque perse et hellénistique*, en BZAW, 66 (1936); Sundkler, *Jésus et les païens*, en RHPR, 16 (1936). Puede verse una buena bibliografía sobre el universalismo y la misión en Angel S. Hernández, *Teología bíblico-patristica de las misiones*, Sal Terrae, Santander, 1962, pp. 11 ss; pp. 70-73. El autor distingue entre universalismo y misión (p. 13), entre ser testigo y misionero (p. 25), pero, después del exilio, "nos encontramos ante un pueblo de Israel que comprende su misión, la de atraer a todos los gentiles a reconocer la gloria de Yahvé: Israel convertido ya en pueblo misionero" (p. 26). Creemos que A. S. Fernández no ha distinguido entre "atraer a los gentiles a reconocer la gloria de Yahvé" *bajo la condición de entrar en el pueblo*, en la comunidad socio-cultural judía (el proselitismo), a "atraer..." *sin dejar de pertenecer a su pueblo y cultura entrando a una Asamblea supra-cultural y supra-étnica*. Los prosélitos no quedan relegados simplemente en un segundo orden (p. 26), sino que, y principalmente, son incorporados sociológica y étnicamente a la comunidad israelita del imperio. "La antinomia nación-religión —nos dice J. Bonsirven, en *Les idées juives...*, Bloud, París, 1933, p. 84— engendra una segunda antinomia, la antinomia particularismo-universalismo". "Esta comunidad religiosa —Ibid, p. 87— precisamente por la íntima conjunción y coordinación de estas dos fuerzas, el patriotismo nacional y el celo religioso, realiza una entidad social, dura como el diamante y casi irreductible". Es decir, "siempre existe una fuerza de inhibición: el particularismo étnico religioso" (Ibid, *Le judaïsme palestinien*, p. 109).

Feuillet, en su art. *Isaïe*, nos dice: "De una manera general puede decirse que el *universalismo descentralizado*, todavía limitado en 40-55 por la tensión nacionalista, llega verdaderamente con los cantos del Siervo a su más perfecta expresión... sin que sea necesario reconocer la supremacía de Jerusalén" (col. 710). De lo que concluye: "El Siervo es perseguido por sus compatriotas a causa de su misión (42,4; 49,4; 50,5 ss), sufre y muere precisamente por haber querido predicar sólo una verdad religiosa y haber así constituido el principio que la liberaría del nacionalismo judío (49,4-5)... así se explica el carácter polémico de 49,6" (Ibid). Aun aceptando esta posición, hipotética y muy difícil de justificar verdaderamente, queremos hacer ver cómo esa dirección descentralizada no es más que el primer momento centrífugo —universalismo teórico, estructura teológica, muy importante en sí mismo—, pero que exige un momento centrípeto o del pueblo centralizado en torno a Jerusalén (en la teología del conjunto del Segundo Isaías, donde los Poemas no son sino una parte). Aún el texto universalista por excelencia de Is 45,20-25 concluye: "Porque Iehvah será victorioso y gloriosa toda la raza de Israel".

ción de todos (53,10-13). Pero, dicha misión no puede ser cumplida, es decir, no puede efectuar realmente la difusión, la expansión de todos esos dones de Iehvah, si el Siervo no muere efectivamente como víctima expiatoria.

La muerte histórica de un personaje individual quizá esté a la base del poema, pero en dicho caso su muerte habría justificado un pequeño grupo de contemporáneos. Su muerte individual no podía tener dimensiones universales.

Si el Siervo es el pueblo de Israel, la misión, la justificación efectiva de la Humanidad no se realizaría hasta tanto todo el pueblo y como tal, en su posición de Siervo y como víctima expiatoria, se inmolase de algún modo y realmente, a fin de resucitar glorificado. Sólo la muerte al particularismo, permitirá a la Salvación, al don del perdón divino, llegar efectivamente hasta los confines de la tierra. La Misión no puede ser simplemente la peregrinación de las naciones hacia un centro espiritual, y de una tal consistencia socio-cultural que exija a dichas naciones perder su fisonomía propia de nación especial para transformarse en parte del pueblo que tiene como centro Jerusalén.

La *misión* es la acción escatológica, la obra de los últimos tiempos, anunciada insistentemente por el Siervo de Iehvah (42,1 d; 3 c; 4 b-c; 49,1-2, 5-6), por la que la GRACIA DIVINA, LA SALVACION unge efectivamente todos los pueblos y cada individuo, dándoles la llave y la posibilidad de la realización, de la humanización perfecta —en la divinización—, sin desnaturalizarlo de su consistencia propia, muy al contrario, enraizándolo profundamente en todo aquello que el humanismo posee de positivo ¹²².

¹²² En nuestro tiempo, el esfuerzo filosófico de Blondel se dirige justamente a mostrar cómo lo plenamente humano —gratuito y no exigido por la naturaleza— es lo divino, lo sobrenatural (cfr. Claude Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Seuil, París, 1963). “Nuestro trabajo actual se limita a examinar cómo la hipótesis de una unión entre las creaturas y su Creador, bajo la forma de lo sobrenatural todavía indeterminado, puede contribuir a perfeccionar la solidez ontológica de los espíritus y, por ellos, del orden universal” (Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, Alcan, París, 1935, p. 501; estas líneas resumen el objetivo del gran metafísico, y proponen el estudio de las virtualidades naturales, culturales, de lo sobrenatural, eclesial).

La comunidad religiosa debe liberarse definitivamente del particularismo nacionalista, y de todo universalismo centrípeto temporal. La misión es la realización existencial, la expansión centrífuga de la GRACIA, anunciada por un universalismo escatológico igualmente centrífugo —claramente expresado en los poemas del Siervo—.

La convergencia de los pueblos hacia la Nueva Jerusalén no es la espera de una agrupación empírica, terrestre, humana. Es la convocación escatológica¹²³, en todo lugar y en los últimos tiempos, en torno al Sacrificio de Expiación del Siervo de Iehvah:

*“El Hijo del Hombre no ha venido para ser servido
sino para servir,
para entregar su vida
como rescate por la multitud” (Mc 10,45).
“Esta es mi sangre,
la sangre de la Alianza,
que será derramada por la multitud
en perdón de los pecados” (Mt 26,28).*

La predicación es sólo la manifestación visible y oral del Misterio secreto, espiritual, sobrenatural. La Misión, en cambio, no puede ser comenzada sino cuando la multitud ha sido ya en principio justificada, convocada, ante el tribunal de Iehvah, por la voluntaria inmolación del Siervo.

CONCLUSION

En los poemas del Siervo de Iehvah se encuentran claramente expresados tanto un *universalismo* sin fronteras, como las *estructuras teológicas* que permitirán la Misión. Pero, y por una exigencia intrínseca del mensaje mismo del Siervo, *la Misión no podrá ejercerse efectivamente hasta tanto la muerte del Siervo* —individual y colectivamente— permita, sobrenaturalmente, *la justificación de la multitud*, y estructuralmente, por la evacuación de todo particularismo, *un universalismo centrífugo extranacio-*

¹²³ Es bien sabido que Iglesia viene de *Ekklesia*, es decir, del verbo griego *klao* = convocar (y del hebreo *qahal*).

nal, verdaderamente mundial, “según-la-totalidad” (*katà-hólon*).

La posición de Israel puede definirse como un saberse testigo de la salvación y conocer que dicha salvación llegará a los paganos, y sin embargo, y al mismo tiempo, un no tener efectivamente las *mediaciones* necesarias para verdadera y existencialmente llevar la Salvación a todas las naciones.

Mientras que la Catolicidad no es sino el Universalismo que, por la muerte expiatoria y la glorificación de la resurrección de Aquel que es el *Hápar* de la Historia Santa, puede existencialmente operar la conversión de la humanidad, no sólo terminando la evolución de la hominización —biológica— y la humanización —cultural—, sino aún la divinización —que trasciende toda posibilidad de la naturaleza—. Es decir, vencer definitivamente la *pasividad de disminución* ¹²⁴.

¹²⁴ Tenemos plena conciencia de los límites de este pequeño trabajo, sobre todo en lo que respecta a la bibliografía castellana. No podemos menos que pedir excusas, porque nos ha sido imposible consultarla.

¿ES EL PAPADO SACRAMENTO? REFLEXIONES A PROPOSITO DE UNA PREGUNTA DE KARL RAHNER

Por E. J. LAJE, S. I. (San Miguel)

Como la sacramentalidad del episcopado es una verdad ya adquirida¹, K. Rahner da ahora un paso más adelante. En un libro recientemente publicado en colaboración con teólogos católicos y protestantes², Rahner se pregunta: ¿por qué nos parece tan evidente que la colación del supremo poder pastoral en el Papa no es un grado del sacramento del orden?³.

La pregunta, aunque novedosa, no deja de ser sugerente. Congar ya había insinuado algo al hablar de un poder litúrgico "que más allá de una pura cuestión de jurisdicción, permite dar todo su sentido a la consagración del Papa, a su título de Soberano Pontífice, al poder que ejerce en materia propiamente sacramental, litúrgica y cultural"⁴.

En realidad, no estamos acostumbrados a considerar el Papado como un grado del sacramento del Orden, y, por eso, la primera reacción frente al problema puede ser de sorpresa o de rechazo. Sin embargo, no debemos olvidar que la Iglesia primero ha vivido muchas verdades de la fe, antes de tomar conciencia refleja de ellas y de pronunciar su formulación teológica. Sin ir más lejos, tenemos el caso de la sacramentalidad del episcopado. Hoy la defiende la mayoría de los teólogos⁵ y de los Padres del Concilio. Sin embargo, muchos teólogos la negaron, apoyándose en una antigua tradición que pasando por los grandes escolásticos medievales, llega hasta San Jerónimo y el Ambrosiaster⁶. El cambio de opinión se debió, sobre todo, a una to-

¹ Cfr. *Constitución Dogmática de Ecclesia*.

² *Das Amt der Einheit*, Schwabenverlag, Stuttgart, 1964, pp. 291-292, nota 11.

³ *Ibid.*, p. 291.

⁴ Y. Congar, *Faits, problème et réflexions à propos du pouvoir et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*, La Maison-Dieu, 14 (1948), 118.

⁵ Para una bibliografía sobre el tema se puede ver, D. Fernández, *Distinción entre episcopado y presbiterado y su problemática respecto al ministro extraordinario del sacramento del orden*, en XV Sem. Esp. Teol., Madrid, 1956, pp. 121-123; L. Serenthà, *Rassegna bibliografica sull'episcopato*, ScC, 91 (1963), 267-268.

⁶ Cfr. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Les éd. du Cerf, Paris, 1957, pp. 366-392; D. Fernández, *op. cit.*, pp. 128-155.

ma de conciencia sobre lo que ha sido la práctica secular de la Iglesia en todas las liturgias de consagración episcopal⁷. La Iglesia en su liturgia ha vivido siempre la consagración episcopal como un rito que confiere una gracia⁸. Y esta práctica de la Iglesia es lo que nos da un fundamento seguro para afirmar la sacramentalidad de la consagración episcopal.

Por eso, no debemos precipitarnos a descartar la posibilidad de que el Papado sea un grado del sacramento del Orden, solamente porque hasta ahora no se había planteado el problema en estos términos. Debemos más bien examinar la fe y la vida de la Iglesia, y ver si no hay algo en ellas que pueda hacernos concebir el Papado como el grado más alto del sacramento del Orden.

Conciente de las dificultades psicológicas que encontrará su pregunta, Rahner dirige sus argumentos primordialmente a plantear el problema y a remover obstáculos, mostrando que las objeciones que se pueden oponer a la sacramentalidad del Papado non son insalvables.

A los argumentos de Rahner, que luego expondremos, creemos que se puede añadir otro basado en la gracia propia del Episcopado.

Esta, en efecto, es una gracia de pastor, de jefe, de testigo, con un poder sobre el Cuerpo Místico de Cristo⁹. Ahora bien, la plenitud de esa gracia, de ese poder, parece encontrarse no en el episcopado, sino en el Papado. El Papa es el Pastor supremo y universal de la Iglesia. Es el único que posee un poder sobre la totalidad del Cuerpo Místico, aún sobre los obispos, como Pastor universal.

Si esa gracia de pastor es en el obispo una gracia sacramental, ¿por qué no lo será también en el Papa, en quien se encuentra con mayor plenitud?

Ante esta pregunta surge espontáneamente la objeción de que en la consagración del Papa no se da el rito de la imposición de las manos con la invocación del Espíritu Santo. La dificultad es más aparente que real. Esta se disipa si consideramos el caso de otros sacramentos, sobre todo, el del matrimonio. En él, el contrato natural de aceptación mutua ha sido elevado por Cristo al orden sacramental. En la consagración del Papa se da la elección del candidato por parte de la Iglesia y la aceptación de éste.

En el matrimonio la unión de los esposos simboliza la unión de Cristo con la Iglesia. La elección del candidato a Papa por parte de

⁷ Cfr. J. Lécuyer, *Orientations présents de la Théologie de l'Épiscopat*, en *L'Épiscopat et l'Église Universelle* (Unam Sanctam), Paris, 1962, pp. 781-811.

⁸ Cfr. B. Botte, *L'Ordre d'après les prières d'ordination*, en *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1957, pp. 13-41.

⁹ Cfr. J. Lécuyer, *La grâce de la consécration épiscopale*, *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 36 (1952), 389-417.

la Iglesia y la aceptación que éste hace del cargo de Pastor supremo, de Vicario de Cristo, de Cristo visible, ¿no simboliza también la unión de Cristo con su Iglesia?

Por otra parte, el que no haya consagración por la imposición de las manos, se explica por la naturaleza del Papado y del sacramento del Orden. En todos los grados del sacramento del Orden nunca se da el caso de que un orden inferior consagre a uno superior. El diácono no impone las manos al presbítero, ni éste al obispo. Según esto, el único que podría consagrar un Papa sería el mismo Papa. Pero la naturaleza del Papado exige que el Papa sea uno solo, y que, por tanto, la sucesión no se realice hasta después de la muerte del Papa reinante. Por eso, no hay por qué extrañarse de que no haya imposición de manos y rito consagrante en la consagración del Papa. Una materia y una forma al estilo de la del matrimonio parecen más adecuadas a la naturaleza del Papado.

EL CARACTER SACRAMENTAL

Quedaría todavía la dificultad del carácter sacramental, como signo indeleble, que pertenece a la esencia del Orden. Si el Papado es un grado del sacramento del Orden, ¿cómo se concilia el carácter sacramental con la posibilidad de que el Papa renuncie a su cargo?

Habría que preguntarse si necesariamente el carácter sacramental exigiría siempre, en el caso del Papado, el ejercicio de sus poderes propios. En todos los otros grados del sacramento del Orden, como señala Rahner¹⁰, sin perder el carácter sacramental, se puede renunciar a su ejercicio. ¿Sería esto imposible en el caso del Papado? ¿No bastaría que esa renuncia al ejercicio de los poderes propios, una vez hecha, fuera definitiva, debido a la naturaleza del Papado como cargo supremo y único?

El hecho, por otra parte, de que el Papa no pueda ser separado de su cargo a no ser por su renuncia voluntaria, ¿no indicaría, como dice Rahner, una cierta semejanza con el carácter indeleble de los grados anteriores de la jerarquía del Orden?

Respecto del carácter, Rahner añade otro argumento¹². El Papa es considerado rectamente en su esencia teológica, solamente cuando, aún como obispo, en cuanto Cabeza del Colegio de los obispos, es considerado como jerarquía de orden. De esta manera su consagración como Papa significa necesariamente una modificación de su poder episcopal (el que tiene o debe tener). ¿Por qué esta modificación no debe tener realmente carácter sacramental?

¹⁰ Ibid., p. 292.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

Se podría preguntar aún, insiste Rahner¹³, si de la esencia de la Iglesia como sacramento primordial, no se sigue necesariamente que la constitución en el cargo más alto y decisivo de la Iglesia, es simultáneamente la promesa absoluta del Espíritu de Dios para el recto cumplimiento de este oficio. Promesa que sería válida independientemente de las disposiciones personales del nuevo Papa. Si éste fuera el caso, ¿se distinguiría adecuadamente esa promesa absoluta de un *opus operatum*?

Pasará tal vez mucho tiempo antes de que tengamos una respuesta definitiva a la pregunta de Rahner. Sin embargo, no se puede negar que la sacramentalidad del Papado ayudaría grandemente a resolver los muchos problemas todavía oscuros respecto de las relaciones entre los poderes de Orden y de Jurisdicción.

¹³ Ibid., p. 291.

EVANGELIOS DE LA INFANCIA Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

Por M. PETTY, S. I. (San Miguel)

En un artículo reciente, J. Fitzmyer¹ presenta la dificultad que los estudios actuales sobre los evangelios ofrecen para su uso en las meditaciones de los Ejercicios Espirituales. Como principio de solución aconseja el uso de un solo evangelista por vez para todos los Ejercicios, haciendo notar el enfoque teológico y punto de vista particular de cada escrito inspirado, y de paso enriqueciendo los mismos Ejercicios con visiones más profundas y personales del Señor.

En el presente trabajo trataré de comparar las intenciones, ideas motrices o apreciaciones teológicas de Lucas y Mateo en sus evangelios de la infancia, teniendo presente el uso de estos pasajes para los mismos Ejercicios.

Evidentemente haría falta un estudio comparativo profundo sobre las diversas teologías de Lucas y Mateo, teniendo en cuenta todos sus escritos². Pero en este trabajo me limitaré exclusivamente a estudiar los evangelios de la infancia, por la dificultad particular que ofrecen sus géneros literarios y por el uso que de ellos se hace en los Ejercicios³.

Fundamentalmente hemos de seguir el método empleado por R. Laurentin en su obra magistral sobre el tema⁴, es decir, estudiaremos los datos seleccionados por el evangelista y luego las fuentes empleadas, para poder desentrañar finalmente la intención o la actitud teológica del autor.

¹ J. Fitzmyer, *Spiritual Exercises and Recent Gospel Studies*, Woodstock Letters, 9 (1962), pp. 246-274.

² H. H. Oliver, *The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts*, NTSt., 10 (1964), pp. 202-226. El autor estudia los trabajos modernos más importantes sobre el Evangelio de la Infancia en S. Lucas, teniendo en cuenta las principales perspectivas teológicas del tercer Evangelio.

³ San Ignacio no comienza propiamente el período de elección hasta que el ejercitante no haya recorrido todo el Evangelio de la Infancia y vida oculta, de donde deducimos el valor especial que tienen estas meditaciones en los Ejercicios.

⁴ R. Laurentin, *Structure et Theologie de Luc L-L I-II*, Etudes Bibliques, Paris, 1957, y el comentario de M. A. Fiorito, *Midrash Bíblico y Reflexión Ignaciana*, Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544. En este comentario sobre la obra de Laurentin, el P. Fiorito compara el midrash bíblico con la reflexión típicamente ignaciana del ejercitante sobre su propia vida.

Doy por supuesto el género literario de *Midrash Haggadico*, es decir, una reflexión teológica, partiendo de ciertos hechos históricos fundamentales, en donde esos mismos hechos son enriquecidos con la comparación genrealmente implícita de pasajes veterotestamentarios⁵. Todos concuerdan en que tal género favorece ambos términos de la comparación y que da un gran margen de libertad al autor para revestir sus verdades fundamentalmente históricas con otros pasajes más o menos legendarios pero de profundo sentido teológico⁶.

1. SELECCION DE DATOS

La diferencia entre los datos seleccionados por uno y otro evangelista es muy notable. Un estudio comparativo sobre las diversas estructuras de los evangelios de la infancia, nos dará ya una sugestiva indicación sobre las intenciones de sus autores.

a) en San Lucas

Encontramos magníficamente bien estudiado en Laurentin el esquema básico del evangelio de la infancia en lo que él llama el *plan* del autor o el *elemento estático* de la obra. Como conclusión de su trabajo sobre muchos estudios anteriores presenta los dos dípticos que transcribimos a continuación⁷:

1. DÍPTICO DE LAS ANUNCIACIONES (1,5-56)

I. *Anuncio de Juan* (1,5-25)

Presentación de los Padres.
Aparición del Angel.
Turbación de Zacarías.
No Temas...
Anuncio del Nacimiento y misión.
Pregunta: ¿Cómo lo sabré?
Respuesta: Reproche del Angel.
Signo: Serás mudo...

II. *Anuncio de Jesús* (1,26-38)

Presentación de los Padres.
Entrada del Angel.
Turbación de María.
No Temas...
Anuncio del Nacimiento y misión.
Pregunta: ¿Cómo se hará?
Respuesta: Revelación del Angel.
Signo: Mira tu prima...

⁵ Sobre el Midrash, como género literario, ver R. Bloch, *Midrash*, DBS, 5, cc. 1263-1280, y *Ecriture et Tradition dans le Judaïsme*, Cah. Sion., 8 (1954), pp. 9-34.

⁶ Laurentin, op. cit., pp. 96 ss.

⁷ Laurentin, op. cit., p. 33. Hemos retocado algunas citas mal hechas, incluido la *misión* en el primer díptico y la *imposición del nombre* en el segundo.

Silencio de Zacarías.
Partida de Zacarías.

Respuesta espontánea de María.
Partida del Angel.

III. *Visitación*
(1,39-56)

Episodio complementario: Visitación.
Conclusión: retorno de María.

2. DÍPTICO DE LOS NACIMIENTOS (1,56 - 2,52)

IV. *Nacimiento de Juan*
(1,57-58)

Gozo alrededor del Nacimiento con
el Cántico en 1,58.

VI. *Circuncisión y manifestación*
de Juan (1,59-80)

Circuncisión al octavo día.
Imposición del Nombre.
Primera Manifestación del Profeta.

Cántico: "Benedictus".

Conclusión: refrán del crecimiento
(1,80).

V. *Nacimiento de Jesús*
(2,1-20)

Gozo alrededor del Nacimiento.
Cántico de los ángeles y pastores.

VII. *Circuncisión y manifestación*
de Jesús (2,21-35)

Circuncisión al octavo día.
Imposición del Nombre.
Primera Manifestación del Salvador
en Jerusalén.

Cántico: "Nunc Dimittis".
Episodio suplementario: Ana (2,36-
38).

Conclusión: refrán del crecimiento
(2,40).

VIII. *Hallazgo en el Templo*
(2,41-52)

Episodio complementario: Reencuen-
tro.

Conclusión: refrán del crecimiento
(2,52).

Este díptico revela claramente la intención de establecer una comparación con la persona del Bautista, más aún, a primera vista parece reducir un poco el papel del Señor, al compararlo con un simple hombre. Pero por otro lado nos recuerda la *meditación del Reino* (Ejercicios, nn. 91-93), donde la fuerza de la argumentación está precisamente en la imposibilidad de comparar un rey humano con un rey divino: por más grande que sea el personaje humano, el ser divino siempre lo trasciende. Aquí también la narración de la infancia del Señor siempre desborda, ya sea por la forma ya por el contenido, los moldes más hieráticos con que es presentado el nacimiento de Jesús.

Si comparamos los protagonistas de estas escenas, observamos que los padres del Bautista son superados por la Madre de Jesús⁸ en cada paso del drama. Y como bien dice Audet⁹, esta comparación tiene la finalidad de mostrar cómo el Señor se eleva sobre Juan.

Pero si además comparamos las misiones, indicadas por los ángeles, de cada uno de los infantes, observamos que la misión del Señor supera la del Bautista en la medida que una misión eterna trasciende otra que solamente es temporal y provisoria.

La dialéctica de estos dípticos está compuesta, por lo tanto, por un movimiento rítmico que culmina finalmente en la personalidad del niño Jesús, haciendo resaltar a cada paso su superioridad. Difieren los autores sobre la mayor o menor trascendencia que pueda tener la figura del Señor presentada aquí por Lucas teniendo en cuenta las frases que lo describen: grande, hijo de Dios, etc.¹⁰; pero no se puede dudar al menos de la trascendencia relativa: el ideal ignaciano, expresado en la fórmula *Deus Semper Maior*, se verifica fácilmente.

Además de esta comparación con el Bautista, la simple selección de hechos exteriores revela en Lucas un afán por centrar esos diversos episodios alrededor de Jerusalén y del templo. No sólo el anuncio del ángel a Zacarías, sino la Presentación del Niño y su hallazgo a los doce años se realizan en el templo. Este afán por centrar su evangelio alrededor del templo es característico en Lucas. Teniendo en cuenta que el templo es el lugar elegido por Dios para el culto de su pueblo y que prácticamente formaba el centro de la vida de Israel. sobre todo después del destierro, es muy lógico que Lucas lo considere el lugar obligado donde debería manifestarse el Señor.

Finalmente es sumamente interesante y profundamente teológico el contraste hecho entre el origen y la naturaleza superior del Señor y el modo humilde, pobre y oculto con que comienza su vida: el Señor es colocado en un pesebre, la ofrenda en el templo es propia de pobres, su modo de viajar es humilde, es adorado por simples pastores y los cánticos de estos capítulos son todos una alabanza de la humildad. Este contraste formaría a nuestro parecer el núcleo teológico más profundo de todo el evangelio de la infancia¹¹.

⁸ J. P. Audet, *L'Annonce a Marie*, R. Bibl., 63 (1956), pp. 346-374. En la p. 349 Audet señala que la virginidad de María, tiene más bien el valor de un *signo* teológico de los tiempos escatológicos y no meramente el valor de un ejemplo moral; cfr. Is. 7,14.

⁹ Audet, op. cit., pp. 347-350.

¹⁰ Laurentin, op. cit., p. 121.

¹¹ Ignacio parece haber querido resaltar esto mismo en la meditación del nacimiento. Cfr. 3er. Punto: "mirar y considerar lo que hacen, así como el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en summa pobreza, y al cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz" (EE, n. 116).

b) en *San Mateo*

La diferencia con el tercer evangelio es notable.

Los autores suelen estar más o menos de acuerdo en encontrar cinco partes principales en este evangelio de la infancia, que para algunos formarían un pequeño *pentateuco*, a su vez un preanuncio de las cinco partes en que se divide todo el evangelio¹². Y son:

1. Genealogía del Señor.
2. Anuncio a San José y Nacimiento.
3. Venida de los magos.
4. Huida a Egipto.
5. Masacre de los inocentes y regreso a Nazaret.

De todos modos se distinguen claramente los diversos pasos (en cada uno de los cuales Racette señala diversas formas literarias¹³), que en su conjunto forman un drama cuya unidad llama la atención.

Desde el principio Mateo presenta al Señor enraizado en el pueblo de Israel, descendiente de David por medio de José. Es significativo que ya para el Santo patriarca el futuro nacimiento del Niño provoca problemas y dificultades. Indudablemente la primera lucha ocasionada por el Señor se desarrolla en el corazón de José.

Pero no cabe duda de que los dos personajes principales de este drama son Herodes y el mismo Jesús, ambos indudablemente históricos y pintados con rasgos bien netos. La lucha a muerte que entre ellos se entabla tiene lugar desde el nacimiento del Señor, se desarrolla en el orden público y político, ya que Herodes revela a todo su pueblo su inicua y anteriormente velada intención en la matanza de los inocentes. Solamente un penoso exilio hasta la muerte del tirano podrá salvar la vida del infante.

La suave insinuación, expresada por Lucas, de oposición al Niño por parte de su pueblo, cuando José no halló un lugar en la posada de Belén, se convierte aquí en las intrigas de Herodes, las huídas apresuradas y la sangre de inocentes.

Este drama es provocado por unos magos orientales a los cuales

¹² Construcciones distintas presentan los siguientes estudios: S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en S. Mateo*, Est. Bib., 17 (1958), p. 270, y J. Racette, *L'Evangile de l'Enfance selon saint Mathieu*, Sc. Eccl., 9 (1957), p. 78.

¹³ Racette, op. cit., p. 79.

el Señor se manifiesta como Rey: la apertura del mensaje cristiano a los gentiles provoca el rechazo del pueblo elegido. No hay duda de que Mateo quiere destacar por un lado la oposición de su pueblo (encabezado por Herodes), y por otro lado, el favor de que gozan los gentiles (encabezados por los magos) en los planes de Dios.

Mateo escribe para Israel y les presenta su imagen personal del Señor y de sus planes. Para lograr tal fin retoca y repiensa los datos obtenidos sobre la infancia del Señor y los integra en una historia que sirve a sus intenciones.

¿Quién no puede vislumbrar en esta lucha dramática un anticipo de la meditación ignaciana sobre las *Dos Banderas* (Ejercicios, nn. 137-147)?

2. EMPLEO DE LAS FUENTES

En el género literario llamado *Midrash*, son muchísimas las referencias que implícita o explícitamente se hacen a la Escritura. Tanto los himnos lucanos, como los mismos personajes y aún los hechos, están presentados como un mosaico de alusiones, insinuaciones, términos significativos, etc., que sería muy largo detallar.

Nos vamos a detener solamente en los paralelismos que indican o dan pie a una estructura literaria determinada en los evangelios, porque consideramos que pueden indicar con más facilidad lo que el Evangelista ha pretendido realizar con su obra.

a) en *San Lucas*

Según Laurentin los dos escritos fundamentales que influyen más en la construcción de estos capítulos son: Dan. 9, con la aparición del ángel Gabriel y la profecía de las 70 semanas, y luego Mal. 3, para la profecía sobre el futuro del Bautista. No convence la aplicación de las 70 semanas al tiempo entre el anuncio a Zacarías y la presentación del Niño en el Templo, aunque es verdad que matemáticamente se pueden contar 70 semanas en ese tiempo y que la referencia al ángel Gabriel, solamente mencionada por el profeta Daniel, confirmaría la hipótesis. Pero no creo que estas dos referencias se puedan considerar como *ideas directivas* para la construcción de Lucas I-II. Por de pronto nos preguntamos por qué no debería incluirse en las 70 semanas el hallazgo del Niño en el Templo.

De más valor nos parece el estudio hecho por Muñoz Iglesias¹⁴ en el cual compara ciertos elementos que se encuentran en las narra-

¹⁴ M. Iglesias, op. cit., p. 335.

ciones de nacimientos y vocaciones de héroes veterotestamentarios con los nacimientos de Juan y Jesús:

	<i>Isaac</i> Gen. 17-18	<i>Moisés</i> Ex. 3-4	<i>Gedeón</i> Juec. 6	<i>Sansón</i> Juec. 13	<i>Juan</i> Lc. 1	<i>Jesús</i> Lc. 1
Aparición del ángel	17,1 = 18,1	3,2-6a	6,12	13,3.9	1,11	1,26-28
Turbación del que recibe la visión	17,3 = 18,2	3,6b	(6,22-24)	(13,20-22)	1,12	1,29
Anuncio del mensajero divino ..	17,14-16 18,10-13	3,7-10	6,14	13,3-5.7.13ss.	1,13-17	1,30-33
Objeción del protagonista	17,17 18,12	3,11.13; 4,1.10.13	6,15	(?) 13,8	1,18	1,34
Confirmación del ángel por medio de un signo ...	17,19ss. 18.13ss.	3,12; 4,2-9.17	6,16-21	13,20	1,19-20	1,35-37

Es generalmente aceptada esta teoría de M. Iglesias, ya que el ritmo dialogal entre el mensaje del ángel y la turbación, dificultad y petición de un signo, se verifica claramente en todos los pasajes citados. Por lo tanto, podemos afirmar que la intención de Lucas fue narrar el hecho histórico de la infancia del Señor inspirándose en estos modelos del A. T.

Es interesante notar por otro lado las diferencias estilísticas entre Lucas I-II y el resto del tercer evangelio: su estilo helénico, pulido y elegante da lugar aquí a una cantidad de hebraismos toscos. Se supone que Lucas trabajó sobre algunos escritos judaicos anteriores, posibles redacciones de las infancias de Juan y Jesús que serían conocidos por la comunidad primitiva. Winter¹⁵ afirma que no manejó la versión de los LXX, sino más bien un texto masorético. Turner¹⁶ afirma lo contrario.

Además de estas referencias midráshicas que dicen relación con la estructura de base en Lucas I-II, se encuentran muchas resonancias veterotestamentarias relacionadas con pasajes aislados de nues-

¹⁵ P. Winter, *Some observations on the language in the birth and infancy stories of the third gospel*, N. T. St., 1 (1954-5), pp. 111-121.

¹⁶ N. Turner, *The Relation of Luke I & II to hebraic sources and to the rest of Luke-Acts*, N. T. St., 2 (1955-6), pp. 100-108.

tro evangelio. Señalamos a continuación algunos de los más importantes y menos discutidos:

Lc. 1,32-33 ...	(misión del Señor)	2 Sam. 7,12-16
Lc. 1,26-33 ...	(saludo del ángel)	Soph. 3,14-17
		Joel 2,21
		Zach. 2,14; 9,9
Lc. 1,35	(sombra del Altísimo)	Ex. 40,35
Lc. 1,42	(Bendita Tú entre las mujeres)	Jud. 13,18-19
Lc. 1,48	(Miró la bajeza de su esclava)	Gn. 29,32; I Sam. 1,11
Lc. 2,14;4-9 ..	(nacimiento en Belén)	Mich. 5,1-5

No se puede deducir de estos paralelismos ninguna estructura general ni ningún elemento dinámico subyacente, de influjo en el evangelio de la infancia. Solamente podemos afirmar que enriquecen el conocimiento del misterio particular al cual hacen referencia.

b) en San Mateo

El estudio de Muñoz Iglesias sobre los evangelios de la infancia según Mateo presenta los diversos motivos antes señalados y su fundamentación escriturística.

En primer lugar indica que la intención apologética de la genealogía está bien clara: Jesús es el Hijo de David y su ascendencia queda justificada por medio de José, su padre legal. Al analizar la genealogía, Racette¹⁷ deduce que el Señor viene en la plenitud de los tiempos.

El nacimiento en Belén puede considerarse como ciertamente profetizado anteriormente y se encuentra en leyendas y mitos de la época¹⁸.

Los preanuncios en sueños no son una novedad en la escritura (p.e.: los casos de Jacob y José); y la matanza de los inocentes, a más de encontrarse en otras culturas, tiene su fuerte semejanza con el nacimiento de Moisés¹⁹.

El motivo de la estrella se ha encontrado en una leyenda (que parece posterior al nacimiento del Señor) sobre el nacimiento de Abrahán, como también relaciones con la profecía de Balaám²⁰. Pero en este caso como en la literatura judaica posterior la estrella aparece representando una persona y no como un signo astronómico de un acontecimiento extraordinario.

La adoración de los Magos atraídos por la luz de la estrella tiene

¹⁷ Racette, op. cit., p. 78.

¹⁸ Cfr. Muñoz Iglesias, op. cit., p. 253.

¹⁹ Muñoz Iglesias, op. cit., p. 259.

²⁰ Núm. 24, 17.

su relación con Is. 60,1-3.5.6 y con el salmo 62,10 ss. Bruns²¹ ve aquí una alusión a la reina de Sabá y a todo contexto sapiencial, aunque ella haya venido del sur y los magos del oriente.

La huida a Egipto tiene su paralelismo según M. Iglesias en la huida de Moisés a Madián. Según Bourke²² en cambio, refleja el viaje de Jacob-Israel a Egipto (fundándose en un Haggada Pascual). Labán sería la figura correlativa a Herodes, del cual huyó Jacob-Israel y los suyos ante una inminente masacre de inocentes. En este contexto Jesús reflejaría la persona de Jacob, o sea de Israel y del pueblo. Así se entiende mejor la cita de Raquel, esposa del patriarca, en la profecía de Jeremías, y esta misma cita en el contexto del profeta establecería a su vez una relación con el exilio babilónico. El regreso de Egipto tendría un paralelismo en el Exodo, lo cual confirmaría la cita de Oseas XI,1, "de Egipto llamé a mi hijo", que se refiere a Israel y no a Moisés.

Es indudable que el paralelismo Jesús-Israel da mucha unidad a todo este evangelio de la infancia y, lo que es más importante, acentúa la oposición entre Jesús y Herodes con la de Jacob y Labán, que es la central en el relato.

De todos modos nos resulta difícil decidirnos por una de las dos comparaciones, ya que tanto la comparación con Moisés (según M. Iglesias), como la comparación con Labán (Bourke), tienen sus serios argumentos.

3. CONCLUSION

Al finalizar esta breve incursión en las estructuras y resonancias midráshicas de los dos evangelios sobre la infancia, podemos notar ciertas semejanzas a la vez que discrepancias muy notables en los relatos.

a) diferencias

En la conformación exterior de su estilo, Lucas es más discreto en su modo de citar. Mateo es explícito, sin por ello transformar fundamentalmente el género literario.

Aunque en ambos relatos los datos históricos impiden o dificultan una ligadura muy estrecha a las estructuras literarias empleadas, notamos que Lucas se atiene más a una estructura general previa y procede con mucha libertad en relatar los datos de su historia, mientras que Mateo, más libre de moldes hechos por otros, se encuentra más atado a pequeñas formalidades, citas, etc.

²¹ J. E. Bruns, *The Magi Episode in Mt. 2*, Cath. Bibl. Quat., 23 (1961), pp. 51-54.

²² M. M. Bourke, *The Literary Genus of Mt. 1-2*, Cath. Bibl. Quat., 22 (1960), pp. 160-175.

Lucas pretende escribir una meditación sobre el misterio del origen de Cristo, mientras que Mateo tiene una intención más marcadamente apologética: pretende probar que ese personaje rechazado por su pueblo y aceptado por los gentiles es el Mesías prometido.

Si consideramos el contenido teológico de ambas relaciones, se distingue Lucas por la comparación entre Juan y Jesús teniendo en cuenta sus personas, mensajes, misiones, parientes y modo en que se realizan sus nacimientos. La finalidad de esta comparación es mostrar la superioridad del Señor que misteriosamente ha querido rodearse de un ambiente pobre, oscuro y sacrificado, realizando así una síntesis de su obra salvadora ya en su infancia.

Mateo en cambio, presenta a Jesús en el momento cumbre de la historia de Israel. Todo el ritmo histórico de la vida de Israel encuentra su sentido, su culminación y podríamos decir su coronación en la vida de Jesús. El es la clave de la bóveda de la historia de su pueblo, que también en El se verifica: es rechazado por los suyos y proclamado a los gentiles. Recordemos que todo el evangelio de Mateo termina con la misión de predicar el evangelio al mundo gentil.

Lucas en cambio, no trasciende el marco de Israel en estos dos capítulos. La manifestación del Señor no se hace a los gentiles sino en el Templo: es el Hijo del hombre que se ofrece a Dios en el lugar destinado por Dios mismo para su culto.

b) semejanzas

Ambos relatos se distinguen del resto del evangelio, no sólo por la diferencia del estilo literario, sino también por la ausencia de milagros como tales. Se caracterizan, en cambio, por la intervención de lo sobrenatural y maravilloso: Zacarías, María José, los magos y los pastores, entran en contacto con el mundo de lo sobrenatural por medio de mensajeros celestiales, cuyas apariciones y mensajes no se pueden considerar propiamente como milagros. Los hechos cotidianos y sencillos, tanto en Mateo como en Lucas, están dirigidos de un modo extraordinario por ángeles y sueños portadores de mensajes celestiales ²³.

Mateo y Lucas dan gran importancia, aunque cada uno a su modo, al pueblo de Dios. En Lucas, Cristo participa de la vida, normas y costumbres de su pueblo y se manifiesta en el punto céntrico del mismo. En Mateo es Jesús mismo quien en cierto modo personifica a ese mismo pueblo.

Ambos coinciden en recalcar más el comienzo de un tiempo escatológico más que una narración de meros datos familiares o pin-

²³ Cfr. X. Leon-Dufour, *Les Evangiles et l'Histoire de Jésus*, Paris, 1963, p. 345.

torescos. Es notable también la sobriedad de ambos evangelistas en las descripciones de las personas. En Lucas son casi simbólicas, en Mateo, a pesar del gran colorido y suspenso dramático de la narración, lo pintoresco o típico le atrae poco. Mateo es más amante de las ideas claras y las fórmulas lapidarias.

4. USO EN EJERCICIOS

Fessard señala²⁴ que las meditaciones de la infancia tienen una finalidad en cierto modo dialéctica de bajar el ejercitante a la realidad, después de posibles vuelos líricos en la meditación del *Reino*.

Pero la meditación del evangelio de la infancia tiene otra razón de ser muy superior: no sólo introduce en la vida del Señor y en el modo de contemplar su vida²⁵, sino que rápidamente da una acertada visión de síntesis de todo el mensaje de Cristo²⁶, antes de comenzar la elección. Por otro lado, al *tercer día* de la *segunda semana*, S. Ignacio considera la meditación de Jesús en Nazaret y el Hallazgo en el Templo, sobre todo como modelos de diversos estados de vida entre los cuales el ejercitante deberá elegir²⁷. Aquí prescinde del orden de la narración, y coloca en primer lugar el estado de obediencia a los padres, y en segundo lugar el estado de perfección evangélica o Hallazgo en el Templo²⁸.

La síntesis ignaciana está construida fundamentalmente sobre Lucas: las meditaciones de la encarnación y el nacimiento siguen su estructura, y éstas son las meditaciones fundamentales. Por otro lado, no cierra la posibilidad de meditar lo fundamental de Mateo (cfr.: meditaciones sobre los tres *reyes* magos y la huida a Egipto, Ejercicios, nn. 267 y 269).

San Ignacio omite toda referencia al Bautista en la Encarnación y Nacimiento. Pero por lo visto anteriormente, no iría en contra de su mentalidad considerarlo como un punto de referencia para hacer resaltar más la persona del Señor. También omite las genealogías y la revelación de la encarnación en sueños a San José.

Finalmente teniendo en cuenta la necesidad de transmitir al ejercitante el "fundamento verdadero de la historia"²⁹, nos parece muy importante que el director de los Ejercicios penetre en el espíritu mismo de cada Evangelista, recordando lo afirmado por el Kem-

²⁴ G. Fessard, *Dialectique des Exercices Spirituels*, Aubier, 1956, p. 63.

²⁵ Ejercicios, n. 162.

²⁶ Ejercicios, n. 116. La mención de la *cruz* en esta meditación refleja la intención de una síntesis.

²⁷ Ejercicios, n. 135.

²⁸ Ejercicios, n. 134.

²⁹ Ejercicios, n. 2; cfr. Fitzmyer, op. cit. en nota 1, pp. 257-258.

pis: “toda la escritura sagrada se debe leer con el espíritu que se hizo”³⁰, e insistiendo sobre lo esencial de cada narración. Según los ejercitantes, convendrá más usar un Evangelista que otro, según se quiera insistir más en la meditación del *Reino* o de *Dos Banderas*.

³⁰ *Imitación de Cristo*, Lib. I, cap. 5.

NOTAS DE EXEGESIS TOMISTA. LA CONSIDERACION ABSOLUTA Y LOS UNIVERSALES

Por J. R. SEIBOLD, S. I. (San Miguel)

En anteriores *notas de exégesis tomista*, que otros autores han publicado en esta misma revista, se ha visto la importancia que la llamada *consideración absoluta* tiene, en la metafísica de Santo Tomás, tanto para el estudio de la *relación de creatura a Creador*¹, como para el de la *composición intrínseca* de la creatura². Y, en este último trabajo, se caracterizó expresamente la dicha *consideración absoluta*, como una operación del espíritu humano que no se encierra ni en el *plano lógico* —de la abstracción— ni en el *plano óntico* . . . del juicio. . ., sino en el *plano ontológico*³.

En el presente trabajo, quisiéramos establecer, dentro siempre de la metafísica de Santo Tomás, las relaciones de la misma *consideración absoluta* —o *consideración ontológica*— con la solución al problema de los universales. Y para facilitar nuestro modesto trabajo de *exégesis tomista*, vamos a partir de un rápido panorama histórico del problema de los universales, y de sus soluciones más características (entendiendo por tales las que mejor nos puedan servir para presentar nuestra solución *ontológica*).

Y comencemos por Platón, en quien ciertamente se da un desequilibrio entre lo *lógico* y lo *óntico*: del menosprecio de lo *óntico*, se produce una falsa apreciación de lo *lógico*, que desemboca en un tercer plano de naturaleza pura, *supra-óntico*. Como muy bien lo ha dicho últimamente Conway⁴, el problema metafísico de Platón era el de la realidad objetiva y el de la necesidad de una esencia inteligible que explicara la realidad óntica. En Platón el problema de los universales no era un problema *lógico* o epistemológico, sino más bien (utilizando

¹ M. A. Fiorito y A. Navarrete, *La relación de creatura a Creador*, Ciencia y Fe, 19 (1963), pp. 59-71.

² M. A. Fiorito y Ig. García-Mata, *La composición intrínseca del ente finito y la consideración absoluta*, Ciencia y Fe, 19 (1963), pp. 371-389.

³ Ibidem, 385-389.

⁴ J. Conway, *The Meaning of Moderate Realism*, New Scholast., 36 (1962), pp. 146-147: "The metaphysical problem of the Platonic form or idea was really the problem of the objective reality and necessity of the intelligible essence... Plato's problem, on the other hand, was primarily, if not exclusively, metaphysical, namely, that of the ontological necessity (not the logical generality) of intelligible essences; in short, the problem of the universal's comprehensión".

una palabra actual) un problema existencial, que postulaba la Idea en sí, el universal “ante rem”, como principio explicativo de la complejidad óntica.

En Aristóteles por el contrario el problema de los universales se convierte en un problema *lógico* y epistemológico⁵. Aristóteles suprime el plano supra-óntico, valoriza el plano *óntico* y establece una consideración *lógica*, que trata de determinar científicamente la esencia de lo *óntico*. A este efecto introduce su teoría de la abstracción, por la cual encuentra el mundo del inteligible acuñado en lo *óntico*. El problema de los universales en Aristóteles será pues un problema *lógico*-epistemológico; es decir, el problema de cómo un concepto universal puede ser predicado unívoca y distributivamente de muchos individuos.

El problema de los universales se actualiza y delimita con el *Isagoge* de Porfirio y los comentarios de Boecio. Esta delimitación, que tendrá gran repercusión en la Edad Media, comprendía tres aspectos, como bien lo ha expresado De Wulf⁶. El primero es la reducción del problema a los conceptos de tipo genérico y específico. El segundo aspecto miraba a los conceptos genéricos y específicos de la sustancia: hombre, animal, Sócrates. El tercero trataba de la relación de lo *lógico* y lo *óntico*, y no de la génesis psicológica de tales conceptos. Planteado así el problema, es decir si se dan o no en la realidad los géneros y las especies, la respuesta debería bifurcarse en dos direcciones opuestas y a la vez extremas: el realismo exagerado y el nominalismo. Entre ambas posiciones se colocó el realismo moderado, que en siglo XII se presenta ya insinuado en la persona de Abelardo. La solución de Abelardo se basa en una teoría del conocimiento. Por la abstracción, el intelecto capta la “*natura rei*”, que se expresa por géneros y especies. A su vez establece un criterio gnoseológico: los conceptos son fides, pero inadecuados. Abelardo, sin conocer la doctrina aristotélica de la abstracción, establece el “*canon*” del realismo moderado, que será confirmado y especificado en el siglo XIII por la aparición de las doctrinas aristotélicas y que Santo Tomás llevará a su perfección.

La doctrina de Avicena será decisiva. Su influencia en la Edad Media, especialmente en el siglo XIII, ha sido puesta ya de manifiesto

⁵ Ibidem: “...whereas for Aristotle the problem of the «universal» was a purely logical or epistemological problem, the problem of the universal or general concept, viz., how can one concept be predicated univocally and distributively of many individuals; in short, the problem of the universal's «extension»”.

⁶ M. De Wulf, *Historia de la Filosofía Medieval*, Jus, México, 1945, tomo I, pp. 127-129.

por Gilson⁷, De Wulf⁸, y sobre todo por Goichon⁹, especialista aviceniano. A pesar de su teoría del conocimiento, Avicena afirma la singularidad de lo *óntico*, y la universalidad como un producto del entendimiento. Su consideración absoluta, clave de su sistema, está también relacionada con el problema de los universales. En este sentido es interesante el análisis que hace Goichon sobre este particular. También Caramé en su introducción al *Metaphysices Compendium* de Avicena (que además tradujo del árabe al latín) muestra, como primer rasgo de la concepción de Avicena, la *triple consideración* de los universales¹⁰.

Esta triple consideración de los universales de Avicena es el “apriori” obligado por el cual es necesario pasar para comprender la concepción tomista. Por esta razón daremos un esquema de la concepción aviceniana.

Avicena expone su *triple consideración* del universal en su Metafísica¹¹. Una, según su naturaleza absoluta, otra según su naturaleza “communis” y otra según su naturaleza particular óntica¹². Avicena trata de distinguir estas tres consideraciones, diciendo que la naturaleza absoluta v.gr. la humanidad en cuanto humanidad no puede ser “común” (el universal propiamente dicho) ni “particular”¹³. Tanto la comunidad como la singularidad brotan de relaciones que

⁷ E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Sol y Luna, Bs. As., 1940, pp. 101-104. Sobre la influencia de Avicena respecto de los universales en la Edad Media; cfr. también E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Arch. Hist. doctr. et litt. du Moyen Age, 1927, pp. 89-149.

⁸ M. De Wulf, op. cit., pp. 254-258.

⁹ A. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn sina* (Avicenne), Desclée de Brouwer, París, 1937. Con posterioridad Goichon ha escrito otra obra sobre la influencia de Avicena en la Europa Medieval: *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Librairie D'Amérique et D'Orient, 1951. En su obra sobre la distinción de esencia y existencia, Goichon, dedica una buena parte al problema de los universales, cfr. pp. 67-103.

¹⁰ N. Caramé, *Metaphysices Compendium Avicennae*, Pont. Inst. Orient. Stud., Roma, 1926, pp. XIV-XV. Cuando citemos los textos de Avicena, remitiremos directamente al lector a la edición de Caramé.

¹¹ N. Caramé, op. cit., pp. 56-57: “Intentio universalis inquantum est *natura*, ut homo, v. g. inquantum est homo, est (significat) aliquid; inquantum autem est *communis* aut *particularis*, una aut multiplex... est aliquid aliud”.

¹² Ibid., p. 57: “Etenim inquantum est homo tantum, absolute, absque ulla alia conditione omnino, est aliquid; communitas autem est conditio ei superaddita, inquantum est homo. Sic etiam singularitas”.

¹³ Ibid., p. 57: “Humanitas enim inquantum humanitas, nec communis est, neque particularis, atque neutrum ex duobus est in potentia, neque in actu, sed hoc eam consequitur”.

se sobreagregan a la naturaleza absoluta¹⁴. La predicación se realiza por la consideración absoluta y no por su consideración óntica particular o lógica universal¹⁵. Cada universal tiene un modo propio de existir. Así el universal “in re” se da solamente en el mundo óntico de la multiplicidad, mientras que el universal “post rem” se da sólo en la mente¹⁶. El problema se plantea cuando quiere determinarse el estado de la naturaleza absoluta. Avicena manifiesta que la naturaleza absoluta tiene una prioridad sobre la naturaleza “in re” y sobre el universal “post rem”¹⁷. Algunos autores, como Caramé, Boer, Überweg, han interpretado que el “esse” de la naturaleza absoluta está en Dios, de la misma manera que una o varias ideas tienen su existir inteligente en la mente del que las piensa. Sin embargo, Goichon interpreta, y nos parece con razón, que el “esse” de la naturaleza absoluta es el mismo “esse” divino¹⁸. Esta interpretación está más de acuerdo con todo el sistema cosmogónico aviceniano que implica la creación necesaria de los entes intramundanos. Desde el momento en que Dios piensa las naturalezas absolutas (el Dios de Avicena no conoce directamente el particular) pensando su propia naturaleza, crea otorgando una existencia accidental, que se sobreagregará a la existencia divina que todo ente posee por ser una naturaleza absoluta. Como bien lo dice Goichon, se produce un cambio de estado, que no es un cambio de “esse”. La naturaleza es específicamente la misma en sí, en las cosas y en los espíritus. Ella recibe solamente un estado dife-

¹⁴ Ibid., p. 57: “...semper enim ibi habetur tum humanitas, tum alius respectus relativus praeter humanitatem. Ergo illic datur humanitas et insuper quaedam relatio...”. Cfr. nota 12.

¹⁵ Ibid., p. 58: “Universale in prima consideratione (absoluta) est actu in rebus, et est praedicatum de unoquoque, non quidem quatenus in se est unum vel multiplex”.

¹⁶ Ibid., p. 58: El universal “in re” es un universal en potencia: “Consideratio autem potentiae in esse, ut nempe humanitas sit *in esse taliter*, ut eadem ac determinata in potentia...” Y más adelante, cfr. p. 59: “Ergo nullum universale commune (communicabile) datur *in esse exercito* (in rerum natura). Sed universale commune, actu non habet esse *nisi in mente*”.

¹⁷ El texto de Avicena lo tomamos de Goichon, *La distinction...*, p. 84, nota 4: “Animal... acceptum vero per se est natura de qua dicitur quod esse eius est quam esse naturale sicut simplex prius est composito et cuius *esse proprio* dicitur *divinum esse*, quoniam causa sui esse, ex hoc quod es animal, est Dei intentione...” (Met., V, 1, f. 87, r. 2.)

¹⁸ Goichon después de analizar el texto precedente, concluye así en *La distinction...*, pp. 85-86: “On ne peut donc adouter que la nature dont l'être est l'être divin lui-même, soit bien la nature *secundum se*. Elle est donc pensée par le Créateur, bien sûr, mais inséparablement de sa propre essence”.

rente según las determinaciones extrínsecas que se le sobrevienen¹⁹. Es evidente que esta doctrina lleva a un monismo absoluto, en que la creación no es otra cosa que la expansión de la esencia divina. En este sistema la naturaleza absoluta es un principio de solución “cosificado”. Aquí está su error. A una esencia constituida se le agrega una existencia accidental. La multiplicidad de los entes es explicada por la agregación de principios individuales materiales, que determinan la naturaleza absoluta.

Por el contrario, en Santo Tomás la naturaleza o *consideración absoluta* será un principio de equilibrio, no del orden *óntico*, ni del *lógico* (universal), sino del *onto-lógico*, con una neta separación del orden *teo-lógico*, tal como lo expresa armoniosamente el texto de las sentencias²⁰. No será un principio “cosificado” que tiene su “esse” divino y que para venir al mundo *óntico* necesita de un “esse” accidental. Para Santo Tomás, tal principio así considerado es superfluo; más aún, lleva a un monismo panteísta. La concepción de Santo Tomás es diversa. Afirma la absoluta trascendencia de Dios. Su creación es libre. Dios conoce en su esencia hasta lo individual, y por esta razón crea al ente entero con sus principios. En cuanto al problema de los universales, introducirá la *consideración absoluta* como principio de solución efectivo en la correspondencia de lo lógico a lo *óntico*. Y esto es lo que vamos a tratar. Pero antes una advertencia. Trataremos aquí el problema de los universales en sus relaciones con la *consideración absoluta*. No estudiamos toda la concepción de los universales en Santo Tomás. Dejaremos de lado también el problema de la predicación y el del valor objetivo de nuestro conocimiento.

Dividiremos nuestro estudio en tres párrafos. En el *primero* detallaremos los diversos sentidos de universal según el triple plan-

¹⁹ Goichon, *Ibid.*, pp. 89-90: “...puisque les natures *en soi* existent de l'existence divine elle-même, elles n'ont pas un être distinct de Dieu lorsqu'elles sont dans les individus, ce qui est seulement un de leurs états, comme on l'a vu. Changer d'état n'est pas changer d'être. La nature est spécifiquement la même, en soi, dans les choses et dans les esprits; elle reçoit seulement dans ces deux cas un état différent qui lui est imposé par des circonstances extrinsèques. Si de soi elle a un être divin, quoi qu'en dise Ibn Sina, il restera divin dans ses divers états... Et si toutes les natures sont divines, en soi et par conséquent dans leurs différents états, il n'y a rien dans la création autre que l'être divin”. Es necesario notar que la existencia finita de las criaturas no es un accidente lógico, sino un *accidente propio*: sigue a la esencia, pero de una manera extrínseca. Cfr., *Ibid.*, pp. 111-112.

²⁰ *In I Sent. dist. 36, q. 1, a. 3, ad 2* (Edición Mandonnet): “Ad secundum dicendum, quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, prout est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo *communiter, prout abstrahit ab omnibus his*”.

teo. En el *segundo* y *tercero*, fundamentaremos esas distinciones en base a la teoría del conocimiento tomista, partiendo de lo *óntico* a lo *onto-lógico*, y de éste a lo *lógico*.

I.—LOS UNIVERSALES, SEGUN EL TRIPLE PLANEO, ONTICO, LOGICO Y ONTOLOGICO

En las *notas de exégesis tomista* que mencionamos al principio de este trabajo, como publicadas anteriormente en esta misma revista, hemos visto la importancia de la *consideración absoluta* en la síntesis metafísica de S. Tomás, y cómo su olvido puede llevar a errores de interpretación o a discusiones interminables entre sus discípulos más fieles. Algo parecido debemos afirmar ahora al hablar de los universales. Pues el universal, tal como lo veremos en la doctrina de Santo Tomás, puede significar diversas cosas según el plano en que se lo considere. Un universal “in re” no es lo mismo que un universal “post rem”. De hecho el olvido de estos planos ha llevado en la historia de la filosofía a sentencias extremas respecto de los universales, tal como es v. gr. el realismo exagerado de Platón o de Scoto.

Por esta razón nuestra primera labor será distinguir los diversos tipos de universales, siguiendo los diversos planos *óntico*, *lógico* y *onto-lógico*, tal como Santo Tomás los ha determinado.

Por su claridad iniciamos nuestro análisis con un texto del *De Potentia*²¹. Santo Tomás está interesado en probar que el universal es “semper”. Para ello distingue tres tipos de universales. El primero “secundum quod abstrahit a quolibet esse”. Se trata sin lugar a dudas de la naturaleza absoluta, a juzgar por otros textos tomistas²². El segundo es “secundum esse quod habet in singularibus”. Es decir la naturaleza individuada del plano *óntico*. El tercero “secundum esse quod habet in intellectu”. Se trata del universal del plano *lógico*. Luego

²¹ *De Pot.*, q. V, a. 9, ad 16: “Ad decimumsextum dicendum, quod universale tripliciter considerari potest; et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod semper est universale. Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse... Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus... Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu; et sic etiam verum est quod universale est semper, praecipue in intellectu divino”.

²² Para mostrar el paralelismo con el texto anterior citaremos al menos el *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1, c. (Ed. Marietti, p. 158): “Dicendum, quod, secundum Avicennam in sua Metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae”.

veremos que en este plano se dan dos universales, llamados por la tradición —no por Santo Tomás— universal directo o metafísico y universal reflejo o lógico.

Ayudados de otros textos tratemos de determinar ahora el contenido de estos universales en sus diversos planos.

Respecto del universal “in singularibus”, no hay peligro de confusión. Santo Tomás lo ha delimitado perfectamente bien dentro del plano *óntico*. No es un universal formal. Es el mismo universal “in re” de Avicena. Es un universal en potencia que no tiene en acto la razón de su universalidad. Luego no puede ser confundido con el universal formal de Scoto que tenía su “comunidad” en las mismas cosas. Santo Tomás insiste sobre este particular para evitar todo malentendido. En lo *óntico* no está la razón de la universalidad *en acto*²³. Y de la individualidad de lo *óntico* se desprende la imposibilidad de ser al mismo tiempo común a muchos²⁴. Lo captado en el plano *lógico* sólo existe individuado en lo *óntico*: “...humanitas quae intelligitur, non est nisi *in hoc* vel *in illo* homine²⁵. Lo captado en el plano *onto-lógico* (la razón propia y absoluta de lo *óntico*) participa de lo *óntico* en cuanto saca de lo *óntico* su razón propia²⁶. De aquí se deduce que el individuo *óntico* es el “apriori” absoluto, tanto de la universalidad formal en el plano *lógico*, como de la razón objetiva del plano *onto-lógico*.

En el plano *lógico* se dan dos universales que la tradición —como habíamos dicho— los ha llamado universal directo y universal reflejo²⁷.

²³ *In II Sent.*, dist. 3, q. 3, a. 2, ad. 1: “Ad primum ergo dicendum, quod est triplex universale. *Quoddam quod est in re*, natura quae est in particularibus, quamvis in eis non sit *secundum rationem universalitatis in actu*”.

²⁴ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, c: “Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis...”

²⁵ *I*, q. 85, a. 2, ad 2.

²⁶ *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, c.: “Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed *secundum rationem in qua communicat cum re exteriori*”.

²⁷ Juan de Santo Tomás, *Cursus Phil. Thom.* T. I, Log. 2da. parte q. 3, a. 1, pág. 314b (Ed. Marietti 1930): “Primum quomodo explicanda sit distinctio duplicis universalis, alterum metaphysicum, alterum logicum. Quia enim metaphysicus consierat principaliter naturas, logicus intentiones seu relationes rationis, ipsa natura seu subjectum abstractum a pluribus dicitur universale metaphysicum, quia in illo directe et principaliter consideratur natura, abstractio autem seu universalitas tamquam conditio; est enim conditio requisita ad omnem scientiam ipsa universalitas, quia nulla scientia agit de singularibus. At vero universale logicum principaliter respicit ipsam intentionem seu formam, qua aliquid denominatur universale, quae est secunda intentio et relatio rationis”. Y en otro texto, p. 333: “...aliud est logicum aliud metaphysicum. Inter quae illa est dif-

El universal directo es obtenido por abstracción²⁸. Por lo tanto existe en el entendimiento una naturaleza abstracta de sus principios individuales: “Et hoc est abstrahere *universale* a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare *naturam speciei absque consideratione individualium principiorum*, quae per phantasmata repraesentantur”²⁹. Por esta razón se debe distinguir en este universal dos aspectos importantes: el “id quod” y el “modus quo”³⁰. Esta distinción fundamentará como lo veremos— la diferencia entre el universal directo del plano *lógico* y la naturaleza absoluta del plano *onto-lógico*. Este universal directo es una naturaleza abstraída que no tiene todavía ninguna relación a otras realidades. Esta relación estará dada por una “intentio universalitatis”, producto de una reflexión, de una comparación, por la que se constituye un nuevo universal: el universal reflejo. La razón propia de este universal reflejo es la comunidad y la unidad³¹. Según la conocida fórmula, el universal es “quod natum est multis inesse, non autem quod pluribus inest”³². Propiamente es un ente de razón³³. Su fundamento próximo son los universales directos, su fundamento remoto es la realidad óntica³⁴.

ferentia, quod licet utrumque respiciat seu connotet inferiora, metaphysicum tamen respicit illa ut terminum a quo relictum, logicum vero ut terminum ad quem comparatur...”

²⁸ *I*, q. 85, a. 1, ad 1; *I*, 40, a. 3, c.; *In III de Anima*, L. 3, l. 13, n. 784 (Ed. Marietti); *In Physic.* L. 2, lect. 3, n° 331 (Ed. Mar.); *In Boet. de Trin.*, q. V, a. 3, c. pp. 38-41 (Ed. Wyser), etc.

²⁹ *I*, q. 85, a. 1, c.

³⁰ *I*, q. 85, a. 2, ad 2: “Ad secundum, quod cum dicitur intellectum in actu, *duo* importantur, scilicet *res quae intelligitur*, et hoc quod est *ipsum intelligi*. Et similiter cum dicitur *universale abstractum*, *duo* intelliguntur, scilicet *ipsa natura rei*, et *abstractio, seu universalitas*”.

In Metaphysic., L. 1, lect. X, n° 158 (Ed. Marietti): “Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit”.

³¹ *De Ente et Essentia*, Cap. 3°, pp. 26-27 (Ed. Roland-Gosselin, 1948: “...de ratione universalis est communitas et unitas...”).

³² *In Metaphysic.*, L. VII, lect. 13, n° 1574: “Sciendum autem quod ideo dicit quod universale est quod natum est pluribus inesse, non autem quod pluribus inest; quia quaedam universalis sunt quae non continent sub se nisi unum singulare, sicut sol et luna”.

³³ *In Metaphysic.*, L. IV, lect. 4, n° 574: “...ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut *intentio generis, speciei et similium*, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur”.

³⁴ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, Sol.: “Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine “homo”; et talis *conceptio intellectus* (universal directo) *habet fundamentum in re immediate*, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus si verus, et quod nomen

Por esta razón su predicación debe ser unívoca, pues no trata directamente de lo *óntico*; de lo contrario debería ser análoga ³⁵.

En el plano *onto-lógico* se da la naturaleza absoluta que también es llamada universal. Nos interesa ahora distinguir esta naturaleza absoluta, tanto del plano *óntico* donde está el universal “in re”, como del plano *lógico* donde están el universal directo y el universal reflejo. El mismo Santo Tomás lo ha hecho ³⁶.

La naturaleza absoluta tiene un doble “esse”, uno en los singulares del plano *óntico*, otro en el intelecto por lo que se establece el plano *lógico* de los universales. Pero los tiene de una manera “precisiva”, de tal manera que ninguno de estos “esse” se le debe por razón propia. Según ambos “esse”, siguen a la naturaleza absoluta los accidentes, ya del campo *óntico*, ya del campo *lógico*. Por lo tanto la naturaleza absoluta se diferencia de lo *óntico* en que éste está individualizado por lo accidental, mientras que la naturaleza absoluta posee sólo la razón específica. Pero esto no significa que sea un universal directo o reflejo. Santo Tomás sale al encuentro de esta dificultad en el *De ente et essentia* ³⁷. Su afirmación es tajante. No puede decirse

significans illum intellectum proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit (universal reflejo); sicut significatum hujus nominis “genus” non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa”.

³⁵ *Contra Gent.* Cap. 32, p. 33 (Ed. Marietti): “Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accident aut proprium”. Mientras que un poco antes Santo Tomás dice que “casa” no se puede decir “univoce” en la predicación: “non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique”.

In *Metaphysic.* L. IV, lec. 1, N° 535: “Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove”.

³⁶ *De Ente et Essentia*, Cap. 3º, pp. 25-26: “Haec autem natura (absoluta) habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima; et secundum utrumque consequitur dictam naturam accedens, et in singularibus habet etiam multiplex esse secundum singularium diversitatem. Et tamen ipsi naturae secundum primam considerationem suam, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur... Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius oerum”.

³⁷ *Ibid.* pp. 26-27: “Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est communitas et unitas, naturae autem humanae neutrum horum convenit secundum absolutam suam considerationem”.

que la razón de la universalidad le convenga a la naturaleza absolutamente considerada, pues ésta, en su razón de ser, excluye tanto la pluralidad como la unicidad; mientras que la razón del universal reflejo incluye la comunidad y la unidad. Resuelta la distinción entre el universal reflejo y la naturaleza absoluta, queda sin embargo la duda de saber en qué se diferencian el universal directo y la naturaleza absoluta. ¿Acaso no es lo mismo la naturaleza absoluta y el universal directo?

De hecho muchos autores han afirmado que la naturaleza absoluta es el universal directo. Así, De Tonquédec, en su crítica del conocimiento, habla extensamente del problema de los universales, y establece como principio de solución la naturaleza absoluta de Santo Tomás³⁸. Estamos de acuerdo en que la naturaleza absoluta es principio de solución, pero no en el sentido con que lo expone De Tonquédec. Para nosotros la naturaleza absoluta en su plano *onto-lógico* es como el “nexo” entre el plano *óntico* y el plano *lógico*; es el plano de las razones objetivas que se encuentran individualizadas en el plano *óntico* y universalizadas en el plano *lógico*; es el plano “común” de lo *óntico* y lo *lógico*. Por esto es solución. En cambio De Tonquédec identifica la naturaleza absoluta y el universal directo, y al hacerlo no resuelve nada pues para salvar la objetividad de nuestro conocimiento lógico debe distinguir a continuación el “*id quod*” y el “*modus quo*”: “L’universel direct, nature absolue, est dans les choses, quant à ce qu’on en conçoit, non quant au mode selon lequel on le conçoit”³⁹. Para nosotros el “*id quod*” es la razón objetiva, el contenido del universal directo, es la naturaleza absoluta, que será determinada según los diversos modos de ser. Esta interpretación no es arbitraria. Se basa en la concepción tomista del conocimiento, tal como la veremos en los apartados venideros. Por de pronto nos bastará anotar dos testimonios en favor de nuestra interpretación. Uno moderno y otro clásico. El primero es Simonin que, al hacerle la crítica a la obra de De Tonquédec, le observa el haber identificado erróneamente el universal directo y la naturaleza absoluta⁴⁰. El otro es Juan de Santo Tomás que,

³⁸ J. De Tonquédec, S. J. “La Critique de la Connaissance”, París, 1961, pp. 150-163. Y entre los autores de manuales, por ejemplo L. Salcedo, *Lógica*, B.A.C., 1953, pp. 462-469.

³⁹ J. De Tonquédec, *ibid.* pág. 156.

⁴⁰ H.-D. Simonin, Bull. Thom. VII (1930), pp. 8-9: “...l’auteur identifie explicitement la nature absolue ainsi définie avec ce qu’il appelle l’universel direct, c’est-à-dire, je pense, l’universel métaphysique (pp. 154-156). Or, par définition, un universel, même direct, est un universel, tandis que la nature absolue n’est, de soi, ni universelle ni singulière. Il eût mieux valu dire que la nature absolue est l’élément formel, le contenu de l’universel direct, mais elle n’est pas l’universel direct; elle est la ratio, le principe constitutif de l’essence qui n’est universel que dans l’esprit. La nature absolue n’existe comme telle ni dans l’esprit, ni dans

en su *Curso Filosófico*, trata extensamente el problema de los universales ⁴¹.

Con lo dicho creemos haber dilucidado suficientemente el contenido de los diversos universales y sus respectivos planos. Pero con esta labor hemos separado más que unido. Ahora nos toca iniciar una segunda etapa de unión, para captar en toda su riqueza la ligazón interna e íntima unión de los tres planos, *óntico, lógico y onto-lógico*. Lo haremos en dos apartados sucesivos. El primero mostrará, a través de la teoría del conocimiento tomista, cómo se realiza el paso de lo *óntico* a lo *onto-lógico*. El segundo, cómo se realiza el paso de lo *onto-lógico* a lo *lógico*. De hecho es una división arbitraria, pues se da un solo dinamismo que va de lo *óntico* a lo *lógico*, pasando por lo *onto-lógico*; sin embargo nos ayudará desde el punto de vista sistemático. Como ya lo dijimos, no pretendemos hacer un estudio detallado de toda la doctrina tomista del conocimiento, sino más bien mostrar aquellos elementos de ella que nos permiten pasar de un plano a otro, y justificar así el diverso contenido y plano de los universales.

II.—DE LO ONTICO A LO ONTO-LOGICO

El paso de lo *óntico* a lo *lógico* por lo *onto-lógico* es posible en el hombre por medio de la abstracción. Ahora bien, el proceso abstractivo que culmina en el conocimiento intelectual no es un proceso exclusivo de las potencias superiores ni de las inferiores. Es un proceso de todo el hombre ⁴². Pero este hecho no implica que el hombre no pueda valerse de sus potencias. Al contrario, exige un ordenamiento de

les choses; c'est la nature réduite à ses seuls éléments essentiels, à ceux qui intègrent sa définition. C'est parce que cette nature absolue n'est pas de soi universelle que l'esprit peut l'attribuer à un être singulier en disant par exemple: Socrate est un homme. D'autre part celle nature est possédée par l'esprit sous un mode universel, et cela, même dans l'intention première; c'est pourquoi une seconde appréhension peut la saisir sous le mode spécial, de qui constitue l'intention seconde.

⁴¹ Juan de S. Tomás, Log. IIa. q. 3, a. 3. J. de S. Tomás responde a una objeción: "*Sed obicitur, quia D. Thomas 4. cap. de Ente et Essentia dicit, quod natura secundum se est id, quod praedicatur de individuis; hoc autem est proprium universalitatis. Ergo naturam secundum se universalis est. Respondetur quod, ut bene advertit Caietanus ibi circa 3. dub., in natura aliud est res, quae praedicatur, aliud conditio seu status, ut praedicatur. Res quidem, quae praedicatur est natura secundum se; eius enim quidditas communicatur inferioribus. Conditio autem seu status, ut communicetur, est superioritas; haec non convenit naturae secundum se*". Ibid. q. 4, a. 1: Ergo (species producta ab intellectu agente) non repraesentat solum naturam secundum se nec cum unitate praecisionis, quam consequitur aptitudo seu non repugnantia ad respiciendum illa et essendum in illis, quod est universale metaphysicum et fundamentum logici.

⁴² De Ver., p. 2, a. 6, ad 3: "...non proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de Anima".

las diversas potencias en orden al fin del hombre. Y en el caso del conocimiento, por ser máxima la distancia entre el plano *óntico* y el plano *lógico*, se necesitan con más razón “muchos intermediarios”⁴³. He aquí el proceso.

Es doctrina común de Santo Tomás que el conocimiento intelectual humano tiene su origen y fuente en el conocimiento sensorial⁴⁴. A su vez el conocimiento sensorial se surte directamente de lo *óntico*, pues su objeto es la forma tal como existe en la materia, es lo particular, los accidentes exteriores, no la esencia de las cosas⁴⁵. Lo *óntico* material inmuta directamente a los órganos sensoriales, pues no se da un intermediario, como será el entendimiento agente en la elaboración de la especie impresa⁴⁶. Los sentidos en este proceso guardan una cierta pasividad que no debe ser confundida con la pasividad de la materia⁴⁷. De la conjunción de lo *óntico* material y de los sentidos, surge la especie por la cual el individuo ejerce su función sensorial cognoscitiva⁴⁸. La “información” del sentido por la especie no es una información “física” sino “intencional”⁴⁹. Intencionalidad que tiene por fundamento una *similitud* por la cual se expresa una “comunidad” entre lo *óntico* y lo sensible y que bien puede llamarse onto-sensible⁵⁰. Pero el conocimiento sensitivo no está replegado sobre sí

⁴³ *Quaest. De Anim. a. 20, c.*: “Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed *per multa media* ad eum deducitur”.

⁴⁴ *In Boet. De Trin. q. VI, a. II, c.* (edit. Wyser) p. 63: “Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu” (cfr. I, 84, a. 6, c. etc.).

⁴⁵ *I, q. 85, a. 1, c.*: “objectum cuiuslibet sensitive potentiae est forma, prout in materia corporali existit”.

I, q. 57, a. 1, ad 2: “ad secundum dicendum, quod sensus non apprehendit essentias rerum sed exteriora accidentia tantum” (cfr. *I, Hae., q. 31, a. 5, c.*; *Met. VII, 1.2, in fine.*).

⁴⁶ *I, q. 79, a. 3, c.*: “Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu *per sensibile in actu*”.

⁴⁷ *In De Anim. L. II, lec. 24*: Santo Tomás primero compara la receptibilidad del sentido a la receptibilidad de la cera: “...Quod sensus est susceptivus specierum sine materia sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro”. Pero más adelante distingue estos dos modos (cfr. toda la lec. 24).

⁴⁸ *Quodl., VII, a. 1, c.*; *De Spir. Creat., a. 9, ad 6m.*; *In De Anim., L. III lec. 12, N° 718* (Marietti).

⁴⁹ *In De Anim., L. II, lec. 24, N° 553*; De Tonquedec, opus cit. p. 57: “L'«information» du sens par l'espè est donc tout autre chose qu'une «information» physique. La petite image qui se peint sur le globe de l'oeil... la température ascendante de la peau..., no'ont rien à voir avec l'espèce impressée”.

⁵⁰ *In IV Sent. d. 49, q. 2, a. 1, ad 16*: “Similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem qua est in re, licet non secundum eundem modum essendi”.

mismo. Al contrario, está al servicio del hombre: “sensus ad duo nobis deserviunt, scilicet ad cognitionem rerum et ad utilitatem vitae”⁵¹. Desde el primer momento que algo es captado en los sentidos, comienza una elaboración por parte de todas las potencias sensitivas⁵². Esta elaboración compleja no debe ser simplificada, pues ella es capital en la captación de las esencias⁵³. En este sentido la doctrina de Santo Tomás es clarísima, aunque no siempre bien comprendida por los autores. En la medida que los sentidos captan los accidentes, yendo de los más generales a los más particulares, en la misma medida el intelecto por su poder abstractivo va captando las diversas esencias de esos accidentes, yendo también de lo más general a lo menos general. No se trata por consiguiente de captar por una sola sensación toda la esencia de lo *óntico*, sino de captar por el intelecto la “quidditas” de lo experimentado sensiblemente⁵⁴. Ahora bien ¿cómo se realiza en su faz decisiva esta captación de las esencias, objeto propio del entendimiento? Lo experimentado sensiblemente, el “phantasma” es un producto complejo, también similitud de lo *óntico*, pero que por su materialidad se hace inepto para inmutar una facultad espiritual como es el entendimiento⁵⁵. Se requiere por lo tanto un agente “superius et nobilius”, llamado entendimiento agente, que haga a los fantasmas inteligibles en acto⁵⁶. Este entendimiento agente,

⁵¹ *In Metaphysic.*, L. I, lec. 1, N° 5 (Ed. Marietti).

⁵² *Quaest. De An.*, a. 13: “Ad perfectam autem sensus cognitionem quae sufficiat animali quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus et hoc pertinet ad sensum proprium secundum quod de sensibilibus perceptis dijudicet... quod oportet fieri per potentiam... quae dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilibus receptae conserventur... etc”. Cfr. *I*, q. 78, a. 4, c.

⁵³ *De Divin. Nomin.* C. VII, lec. 2, N° 713 (Ed. Marietti): “Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur”.

Contra Gent. III, cap. 56: “...inquantum cognitio intellectus oritur a sensu et sic per sensibilibus accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire”.

⁵⁴ *I*, q. 85, a. 3, c.: “...prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune... Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis”.

In Boet. de Trin. q. V, a. 3, p. 38 (Ed. Wyser): “Prima quidem operatio (intellectus) respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum, sive res incompleta, ut pars vel accidens”.

⁵⁵ *I*, q. 84, a. 7, c.

⁵⁶ *I*, q. 84, a. 6, c.: “Sed quia phantasmata non sufficiunt immuta-

causa principal, actúa sobre los fantasmas y produce las especies (impresas), que informarán al entendimiento paciente, como principio de conocimiento⁵⁷. Esta especie impresa entraña también una similitud de lo *óntico*, que la hace principio de conocimiento, no objeto de conocimiento⁵⁸. Por último, el entendimiento, informado por esta especie impresa, entiende formando un “verbum mentis”, una “intentio intellecta”, una especie expresa, que es como el término del conocimiento y similitud formal de lo *óntico*⁵⁹. Y esta “intentio intellecta”, por ser precisamente “similitudo rei” y no “ipsa res” ni tampoco “ipsa substantia intellectus”, lleva, conduce al conocimiento de la realidad⁶⁰.

He aquí en forma sintética la primera parte del proceso cognoscitivo. Hemos partido de lo *óntico* y hemos llegado a lo lógico. Pero esta constatación nos sugiere una pregunta. ¿Dónde está pues lo *onto-lógico*? ¿Acaso no era lo *onto-lógico* el objeto, la meta de nuestra indagación? ¿No debíamos partir de lo *óntico* y llegar a lo *ontológico*? En primer lugar, recordemos lo que habíamos dicho antes. No se trata de llegar a lo *onto-lógico*, sino de *descubrir* lo *onto-lógico* entrañado

re intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem...”.

⁵⁷ *De Ver.* q. X, a. 6, ad. 7; I, q. 85, a. 1, ad. 3 y 4; etc.

⁵⁸ *Contra Gent.* I, cap. 53, c.: “Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem”.

⁵⁹ Sobre el tema de la “species” y el “verbum” cfr. G. Rabeau, *Species. Verbum*, París, 1938. *De Pot.* q. 8, a. 1, c.: “conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem... Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur”.

De Pot., q. 9, a. 5; *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.; *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 4; *Contra Gent.*, IV, cap., 11: “dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum”.

⁶⁰ *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 16: “et praeterea, similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem qua est in re, licet non secundum eundem modum esendi, et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe”.

De Pot., q. 8, a. 1, c.: “conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem”.

En este aspecto es interesante destacar la doctrina de la “intencionalidad” en Santo Tomás, tal como lo ha hecho magníficamente A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1954. En varias partes de su obra afirma el carácter esencialmente relativo de la intencionalidad. Así, v. gr., p. 193: “Il semble même impossible de ne pas tenir l'intentio pour essentiellement relative”.

en todo el proceso cognoscitivo que va de lo *óntico* a lo *lógico*. Lo *onto-lógico*, representado por la naturaleza absoluta, está tanto en lo *óntico* como en lo *lógico*, pero según modos distintos: en lo *óntico*, según un “*esse*” material; en lo *lógico*, según un “*esse*” espiritual. Si es posible un paso de lo *óntico* material a lo *lógico* inmaterial, es porque ambos planos participan de un mismo plano: el *onto-lógico*. El conocimiento es posible porque se da un plano *onto-lógico* donde se encuentra una “*ratio*” que es común tanto al orden *óntico* como al orden *lógico*. En este sentido, debe llamarse al plano *onto-lógico* como el “*apriori*” más profundo que posibilita cualquier conocimiento.

Pero para que se vea con más nitidez lo que acabamos de afirmar, vamos a analizar algunos elementos encontrados en el proceso cognoscitivo. Así se verá mejor cómo lo *onto-lógico* está entrañado en lo *óntico* y en lo *lógico*. Estos elementos son, en primer lugar, el “*verbum*” o especie expresa, en cuanto es “*intelligentia indivisibilium*”. En segundo lugar, la “*similitudo rei*”, en cuanto mira a lo *óntico*. Por último, el “*nomen*”, en cuanto implica una perfección que deberá ser aplicada a diversos individuos.

A. — *Verbum*

El “*verbum*” es el fruto del entendimiento y como tal debe tener una estructura determinada. Santo Tomás la explicita perfectamente al decir que “*cum dicitur intellectum (res intellecta-verbum) in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelligitur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas*”⁶¹. Es evidente que tanto la “*res*” como la “*ipsa natura rei*” no pueden ser lo *óntico* individual, porque esto equivaldría a afirmar que lo *óntico* individual está en el alma: “*lapis non est in anima sed species lapidis sive ratio eius*”⁶². Por lo tanto es necesario interpretar esta “*natura rei*” como una “*ratio*”; el mismo Santo Tomás lo dice: “*species lapidis sive ratio eius*”. Queda así constituida la estructura del “*verbum*” y del universal directo por una cupla integrada de un contenido, una “*ratio*”, un “*id quod*”, una naturaleza absoluta, y de un modo, un “*modus quo*” que en este caso es inmaterial, propio de la abstracción. Pero conviene especificar algo más lo que entendemos aquí por “*ratio*”, dada la multiplicidad de contenidos atribuidos por Santo Tomás a esta palabra. Lo expresaremos con las mismas palabras de Santo Tomás: “*...quod ratio prout hic sumitur nihil aliud est quam id*

⁶¹ *I*, q. 85, a. 2, ad 2.

⁶² *De Ver.*, q. 23, a. 1, c.; *Contra Gen.* IV, cap. 11: “*verbum enim hominis non posse dici simpliciter et absolute homo sed secundum quid, scilicet homo intellectus... ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam ut Philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis*”.

quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis"⁶³. Y esta "ratio" es tanto de las cosas que tienen una definición como de aquellas que no la tienen. Se ve bien que Santo Tomás está hablando de un contenido que está tanto en el alma como en lo *óntico*, y para probarlo especifica de qué modo esta "ratio" está "in re": "*scilicet qualiter ratio esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subiecto: sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo*"⁶⁴. Es decir que esta "ratio" tiene un doble "esse", un doble "modus essendi": uno en el alma, de naturaleza inmaterial; otro en lo *óntico*, de naturaleza material. Por lo tanto, esta "ratio" coincide totalmente con lo que habíamos dicho antes acerca de la naturaleza absoluta.

Se puede concluir entonces que la estructura de toda especie expresa o universal está formada de un contenido, una "ratio", la naturaleza absoluta, y un "esse" inmaterial, propio del plano *lógico* donde se halla ocasionalmente esa "ratio".

B. — *Similitudo rei*

En todo el análisis del proceso cognoscitivo, hemos comprobado la repetición constante de un elemento: la "similitudo rei" que es, como diría Roland-Gosselin, "le noeud de l'explication thomiste de

⁶³ *In I Sent., d. 2, q. 1, ad 1*: "quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis: et hoc in his quae habent definitionem, ex ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit, «ratio quam significat nomen est definitio». Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas, et huiusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. *Un non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem*".

⁶⁴ *In I Sent., d. 2, q. 1, ad 2*. Maréchal ha recalcado este aspecto, al afirmar que el "id quod" —la naturaleza absoluta— debe ser la misma tanto en lo *óntico* como en lo *lógico*, aunque con diversidad de modos. Cfr. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, tomo I, 1927, 2ª ed., p. 82: "J'attribue le contenu de l'universel («id quod» concipitur; «naturam absolutam»), je me garde d'attribuer le mode même d'universalité («modum universalitatis quod» concipitur objectum)". Y más adelante: "A la distinction du «id quod» et du «modus quod», il faudra donc, pour que la théorie des universaux demeuere franchement réaliste, ajouter un nouveau trait: une constitution des choses d'une part et de l'intelligence d'autre part, telle que le «id quod», isolé, dans l'esprit, du «mode d'universalité» conceptuel, soit rigoureusement identique au «id quod», dégagé, dans les choses, du mode individuel concret".

l'objectivité de la connaissance" ⁶⁵. Ahora nos interesa ver cuál es la estructura de esta similitud en el plano cognoscitivo, y sus relaciones con lo *óntico*, lo *lógico* y lo *onto-lógico*.

Entre el "verbum" y la "similitudo" hay una estrecha unión: "Verbum autem conceptum est quaedam *ratio* et *similitudo rei* intellectae" ⁶⁶. ¿Cuál es la estructura de esta similitud que está en el intelecto? Santo Tomás responde que es doble. Una, en cuanto es "similitudo rei", es decir en cuanto expresa una "ratio" de lo *óntico*. Otra, en cuanto tiene un "esse" inmaterial por el cual le adviene la inteligibilidad o la universalidad ⁶⁷. En una palabra, la estructura de la "similitudo rei" coincide con la estructura del "verbum". Esto se ve aún más claro cuando Santo Tomás distingue, en la similitud, la "ratio" de sus "modus". La similitud de lo *óntico* está en el sentido o en el entendimiento según su razón propia, pero no según su modo de ser *óntico* ⁶⁸. Santo Tomás aplica esta doctrina repetidamente, como ser al hablar v.gr. de la similitud del efecto respecto del agente ⁶⁹, o de la similitud de la creatura respecto del entendimiento divino ⁷⁰. En

⁶⁵ Roland Gosselin, *Note sur la théorie thomiste de la vérité*, R. S. Ph. Th., 10 (1921), p. 226. Sobre la similitud y el conocimiento cfr. H. D. Simonin, *Connaissance et Similitude*, R. S. Ph. Th., 20 (1931), pp. 293-303; A. Hayen, *L'Intentionnel selon Saint Thomas*, pp. 212-215.

⁶⁶ *Contra Gent.* IV, cap. 11.

⁶⁷ *In I. Sent.*, d. 36, q. 1, a. 3, ad 3: "*Similitudo rei* quae est in anima, *dupliciter consideratur*: vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur: aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas".

⁶⁸ *In IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 1, c.: "Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi: quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam. Si enim fuerit in oculo forma citrini, non dicetur videre albedinem; et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod in eo fiat similitudo eiusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique. Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori".

⁶⁹ *Contra Gent.* II, cap. 46: "*Similitudo effectus ad causam agentem* attenditur secundum formam effectus quae praexistit in agente... Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem modum essendi habet cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quae est extra animam".

⁷⁰ *De Pot.*, q. VII, a. 7, ad. 6: "Ad sextum dicendum, quod inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum et sic forma intellectu per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est ut in re".

todas estas ocasiones, se recalca una y otra vez que la similitud de lo *óntico*, en la potencia (sensitiva o intelectiva), es recibida según la misma “ratio” que tiene lo *óntico* en la realidad, pero no según el mismo modo, es decir no según su materialidad⁷¹.

Encontramos pues, en la “similitudo rei”, un contenido que es común tanto al plano *lógico* como al *óntico*. Este contenido, esta “ratio”, no es otra que la naturaleza absoluta. Este contenido tiene diversos modos de ser según donde se lo considere. Tendrá un modo de ser material según que se considere su “esse” *óntico*. Tendrá un modo de ser inmaterial según que se considere su “esse” *lógico*. Por lo tanto la “similitudo rei”, en cuanto dice tener un “esse” inmaterial en el entendimiento, no es la naturaleza absoluta. Porque no es de la naturaleza absoluta tener en su razón de ser un “esse” inmaterial con exclusividad. Pero la “similitudo rei” en cuanto expresa un contenido que está tanto en lo *óntico* como en lo *lógico*, es en verdad la naturaleza absoluta y pertenece al orden de lo *onto-lógico*.

Creemos que lo dicho acerca de la “similitudo rei” es suficiente para hacernos ver desde otro punto de vista la fecundidad del planteo *onto-lógico*, como clave última y solución de la objetividad del conocimiento.

C. — *Nomen*

Los nombres son impuestos por nosotros en tanto que entendemos, pues los nombres son “intellectuum signa”⁷². El problema de los nombres se plantea de una manera especial en la predicación, pues los nombres en general implican perfecciones que pueden ser atribuidas a diversos individuos. A Santo Tomás le interesa, siguiendo a Dionisio, cómo pueden los nombres ser predicados de Dios. Nosotros nos limitaremos a examinar aquellos nombres que tienen un contenido, una perfección, que puede ser predicada tanto de Dios como de las criaturas.

No cualquier nombre puede predicarse de Dios, pues hay nombres que en su contenido encierran alguna imperfección por el hecho de estar ligados a un modo determinado: “lapis significat aliquid materialiter ens”. Estos nombres sólo pueden predicarse metafóricamente de Dios. Pero hay nombres que en su contenido, en su “ratio”

⁷¹ *De Ver.*, q. X, a. 4, ad 4: “Ad quartum dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo cujusmodi est id cujus (est) similitudo, sed solum quod in re ratione conveniat...”.

⁷² *In Metaphysic*, Lib. V, lec. V, n° 824 (Ed. Marietti): “Nomina imponuntur a nobis secundum quod nos intelligimus, quia nomina sunt intellectum signa”. Cfr. *De Sensu et Sensato*, lec. 2, n° 31 (Ed. Marietti).

no encierran ninguna imperfección, v.gr. “ens, bonum, vivens, et huiusmodi”. Estos nombres pueden ser predicados de Dios ⁷³. E inversamente no toda perfección que se encuentra en Dios puede ser comunicada a la criatura, pues en Dios hay ciertos contenidos que están ligados a su modo, v.gr.: “sumum bonum esse, omnipotentiam et huiusmodi”. Mientras que otros contenidos pueden ser comunicados a las criaturas, v. gr.: ut potentia, sapientia, bonitas, et huiusmodi” ⁷⁴.

Esto implica que entre Dios y las criaturas se dan ciertas perfecciones que tienen una misma “ratio”, pero un diverso modo de verificación. Así a toda perfección absoluta le corresponde una verificación máxima en Dios y menor en las criaturas ⁷⁵. V.gr. a una perfección absoluta, como es la sabiduría, le corresponde un “modus” en Dios, otro en los ángeles, otro en los hombres y otro en los animales ⁷⁶.

Todo este planteo nos muestra que los nombres, que expresan una perfección absoluta, tienen también una estructura doble: “In nominibus quae Deo attribuiamus, est duo considerare: scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et modum significandi”: por un lado un contenido, una “ratio”, una natura-

⁷³ I, q. 13, a. 3, ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut ens, bonum, vivens, et huiusmodi. Et talia dicuntur proprie de Deo.

⁷⁴ In I Sent., d. 43, q. 1, a. 2, ad 1: “Ad primum dicendum, quod quicquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectionibus divinis, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est: ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientia, bonitas, et huiusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est sumum bonum esse, omnipotentem et huiusmodi”. Cfr. De Pot., q. VII, a. 5, ad 8.

⁷⁵ I, q. XIII, a. 3, c.: “Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis”.

⁷⁶ In I Sent., d. 44, q. 1, a. 2, ad 3.

⁷⁷ Santo Tomás, al hacer esta distinción, mira más bien al “modus” de lo óntico material, a fin de que nada material pueda ser predicado de Dios. Cfr. I, q. 13, a. 3, c. Pero también atiende al “modus” propio de la mente cuando quiere salvar la unidad en Dios que se ve amenazada por la multiplicidad de atribuciones que el entendimiento le aplica por su propia limitación. Cfr. De Pot. VII, a. 6, c.: “...multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem et multa secundum rationem”.

leza absoluta; y por otro lado un “modus” de verificación, que será diverso según el grado *óntico* de los entes. Este diverso modo de verificación funda la analogía de la predicación y nos recuerda que sólo puede predicarse la naturaleza absoluta según el “modus essendi” del sujeto ⁷⁸.

Llegamos así al fin de este apartado. Nuestro objetivo no ha sido “llegar” a lo *onto-lógico*, sino “descubrir” lo *onto-lógico* entrañado en lo *óntico* y en lo *lógico*. El proceso cognoscitivo nos ha llevado de lo *óntico* a lo *lógico*, y nos ha hecho descubrir lo *onto-lógico*, como el “apriori” más profundo que funda la posibilidad de todo conocimiento. Los breves análisis acerca del “verbum”, de la “similitudo rei” y del “nomen” nos han mostrado con más evidencia la fecundidad de la concepción *onto-lógica* de Santo Tomás, para armonizar y al mismo tiempo diferenciar lo *óntico* de lo *lógico*. Nos toca ver ahora en particular la relación de lo *onto-lógico* con lo *lógico* en su doble plano del universal directo y universal reflejo.

III.—DE LO ONTO-LOGICO A LO LOGICO

No se trata tampoco ahora de “partir de” para “llegar a”. Se trata de fundamentar lo *lógico* en sus dos planos, directo y reflejo.

En nuestro primer apartado tratamos de diferenciar los diversos universales relacionándolos a sus respectivos planos, *óntico*, *lógico* y *onto-lógico*. Es así como encontramos un universal “in re”, propio del plano *óntico*, un universal “secundum se”, propio del plano *onto-lógico*, y un universal “in mente”, en su doble estructura directa y reflejo, propia del plano *lógico*.

En nuestro segundo apartado tratamos de unir estos universales en un único proceso cognoscitivo. Pero, de hecho, en la descripción de este proceso, nos quedamos en el portal de lo *lógico*, es decir, en el uni-

⁷⁸ *De Pot.*, q. VII, a. 7, c.: “Item patet quod etsi una sit ratio formae existentis in agente et in effectu, diversus tamen modus existendi, impedit univocam praedicationem; licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae est in mente artificis, quia unum est ratio alterius; non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immaterialis”.

Este planteo justifica la conclusión de Santo Tomás en el *De Ente et Essentia*, cap. III, p. 26: “Haec natura sic considerata (absoluta) est quae praedicatur de individuís omnibus”; en tanto que la naturaleza absoluta “abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alius eorum”. En este mismo sentido Cayetano, *In De Ente et Essentia*, cap. IV, p. 101 (Ed. Marietti, 1934): “Non enim cum dico, Sortes est homo, est sensus, Sortes est homo secundum esse in intellectu, aut in singulari, aut superiori, aut aequali; sed Sortes est habens humanitatem”. Y agrega Cayetano: “Unde valde attendenda est distinctio inter in quod praedicatur et conditionem praedicati...”.

versal directo. Lo hicimos deliberadamente por criterio sistemático.

Ahora nos proponemos ahondar en lo *lógico*, a fin de captar la estructura del universal reflejo y sus relaciones con el universal directo, el universal “in re” y el universal absoluto.

En este sentido Santo Tomás tiene un texto donde entran en juego todos los universales. En su comentario al libro de Anima de Aristóteles, Santo Tomás distingue muy netamente, tal como lo hiciera en el *De Ente et essentia*, el universal reflejo y la naturaleza absoluta: “...universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subjacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se”⁷⁹. El primer universal es, sin ninguna duda, el universal reflejo, cuya estructura veremos más adelante. Podría dudarse en primera instancia del significado del segundo universal, “secundum se”. Pero este significado se aclara totalmente por el estudio de textos paralelos en los cuales se evidencia el carácter de naturaleza absoluta atribuido a este universal⁸⁰. Más aún, se da una

⁷⁹ *In III de Anima*, Lib. II, lec. 12, n° 378/80 (Ed. Marietti).

⁸⁰ *In Metaphysic*, Lib. VII, lec. 13, n° 1570 (Ed. Marietti): “...universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis... Alio modo potest accipi universale inquantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis; id est secundum quod consideratur animal vel homo ut unum in multis”.

I-IIae., q. 29, a. 6, c.: “Dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio modo, dicitur de natura cui talis intentio attribuitur; alia est enim consideratio hominis universalis et alia hominis in eo quod est homo”.

In III de Anima, Lib. I, lec. 1, n° 13 (Ed. Marietti): “...sciendum est, quod de animali universali possumus loqui dupliciter: quia aut secundum quod est universale, quod est scilicet unum in multis aut de multis; aut secundum quod est animal: et hoc, vel secundum quod in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu”.

Santo Tomás contrapone el universal reflejo a la naturaleza absoluta, es decir, a la consideración absoluta “hominis in eo quod est homo”, vel “animal secundum quod est animal”, todas expresiones técnicas de la consideración absoluta. Pero Santo Tomás no se sujeta a un esquema fijo. Ya vimos en el primer apartado cómo distingue tres universales, en el texto del *De Pot.*, q. V, a. 9, ad. 16. Ahora en estos textos hace fuerza en distinguir un doble universal: el reflejo y el absoluto. Pero también hay otros textos donde distingue un doble universal: el reflejo y el potencial “in re”. Así v. gr. en I, q. 85, a. 3, ad. 1: “Dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis... Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus”. En el mismo sentido, *In Ethic.*, Lib. VII, lec. 3, n° 1340 (Ed. Marietti). Pero estas diversas consideraciones no afectan en nada la unidad de concepción propia de Santo Tomás. Es propio del Santo Doctor adaptar sus formulaciones a los diversos problemas planteados. A continuación veremos cómo esta unidad se realiza a través de la naturaleza absoluta, de lo onto-lógico.

confirmación de esta interpretación cuando a continuación Santo Tomás subdivide este universal absoluto en dos universales. Uno según el “esse materiale”, y otro según el “esse inmateriale”: “*Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia, aliud autem inmateriale secundum quod est in intellectu*”⁸¹. En este breve y denso texto se encuentra toda la concepción tomista de los universales. El universal absoluto será universal directo en tanto se lo considere en el intelecto según su “esse inmateriale”. El universal absoluto será universal en potencia, “in re”, en tanto se lo considere según su “esse materiale”. Es decir entre el universal en potencia y el universal directo se da una diferencia de “modus”, no de “ratio”. Pues el contenido de ambos es el “id quod”, la “ratio” de la naturaleza absoluta, del universal absoluto. Santo Tomás habla también en este texto del universal reflejo al hablar de la “intentio universalitatis”. Esta “intentio universalitatis”, que es el acto por el cual se constituye formalmente el universal reflejo, le adviene a la naturaleza absoluta, no según su “esse materiale”, porque es imposible que una naturaleza material e individual sea común a muchos, sino según su “esse inmateriale”, por el cual una naturaleza está abstraída de sus notas individuantes y por lo tanto apta de ser aplicada a muchos: “*Sic patet quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu*”⁸². De este planteo resulta claro que la “materia” del universal reflejo es el universal directo, o sea la naturaleza absoluta según el “esse inmateriale”. El proceso podría ser el siguiente. Obtenido el universal directo tal como lo hemos descripto en el apartado segundo, se produce una operación intelectual llamada por Santo Tomás “intentio universalitatis” por la que se constituye el universal reflejo. Ahora bien, ¿en qué consiste esta “intentio universalitatis”? En primer lugar, es necesario notar que la universalidad refleja no se sigue del hecho de estar una naturaleza abstraída en el entendimiento según su “esse inmateriale”.

⁸¹ *In De Anima*, Lib. II, lec. 12, n° 378/80. *In De Anima*, Lib. I, lec. 1, n° 13. Sobre el “duplex esse” de la naturaleza absoluta, cfr. *De Ente et Essentia*, cap. III, p. 25 (Ed. Rolland-Gosselin). *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1, e. n° 159 (Ed. Marietti, 1949).

⁸² *In De Anima*, Lib. II, lec. 12, n° 378/80: “*Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali...* Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu”. Cfr. *De Ente et Essentia*, cap. III, pp. 27/28: “*Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat humanae naturae secundum illud esse quod habet in intellectu*”. En el mismo sentido: *I*, q. 85, a. 2, ad. 2; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, c.

Se necesita un nuevo acto. Este acto es una comparación: “quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, *sed secundum quod refertur ad res ut similitudo omnium*”⁸³. Así desde el momento que el intelecto capta “animal” como en muchas especies, le atribuye la intención de género, por la cual se constituye un nuevo contenido “animal commune multis”⁸⁴. Pero esto no significa que en la realidad haya un “animal commune multis”. En la realidad sólo hay un fundamento remoto. Como ya dijimos, el fundamento próximo del universal reflejo es el universal directo⁸⁵. En este

⁸³ *De Ente et Essentia*, Cap. III, p. 28; y un poco antes: “Et ex hoc quod (natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus) *talem relationem habet ad omnia individua*, intellectus adinvenit *rationem speciei* et attribuit sibi; unde dicit Commentator in primo *De Anima* quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus; hoc etiam Avicenna dicit in sua *Metaphysica*. Unde quamvis *haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam* quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis”. También *De Pot.*, q. VII, a. 11, c.; *I In Periherm.*, lec. X, etc. La misma sentencia la tiene Juan de Santo Tomás en su *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Logica II, q. 4, a. 2, p. 350: “Universale logicum seu relativum et secunda ejus intentio fit *per actum comparativum*”. Sentencia basada en textos de Santo Tomás.

Es necesario recalcar que la “intentio universalitatis” es una intención, una operación del espíritu que sigue a la primera captación del universal, y que no debe ser confundida con la misma abstracción, como algunos textos lo harían suponer, v. gr., *I*, q. 85, a. 2, ad. 2: “*Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis...*”. En este texto parece que son sinónimos el entender, el abstraer y la intención de universalidad. Sin embargo basta avanzar un poco en el texto para darse cuenta que son tres operaciones distintas: “*Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individuantibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu...*”.

⁸⁴ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad. 2: “...ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis...”.

⁸⁵ *De Pot.*, q. 1, a. 1, ad. 10: “Ad decimum dicendum, *quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo inmediate*, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. *Alio modo mediate*, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. *Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra inmediate quae sit genus*; sed intelligentiae, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res”. También *De Pot.*, VII, a. 6, c.; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad. 2; etc.

Juan de Santo Tomás afirma también que el fundamento próximo del universal reflejo no es el universal “in re”, ni la naturaleza absoluta,

sentido podríamos decir también que el fundamento del universal reflejo es la naturaleza absoluta: considerada según su “*esse inmateriale*”, será su fundamento próximo; considerada según su “*esse materiale*”, será su fundamento remoto.

Vemos por lo tanto cómo se da una verdadera armonía en la concepción tomista de los universales. El universal absoluto hace de puente. Si se lo considera en el plano *óntico*, será el universal potencial “*in re*”. Si se lo considera en el plano *lógico*, será, en primer lugar, el universal directo, pues tendrá un modo de ser inmaterial propio de la abstracción. En segundo lugar, será el universal reflejo siempre y cuando le advenga a este universal directo una “*intentio universalitatis*”, por la que se constituye formalmente la unidad y comunidad. De esta manera lo *óntico* y lo *lógico* están como enlazados por ese vínculo común que es lo *onto-lógico*.

IV. — CONCLUSION

Hemos llegado así al fin de nuestro estudio. A través del mismo se han ido desprendiendo ciertas conclusiones, que quisiéramos resumir ahora, para que se vea con toda claridad la aplicación de la consideración absoluta al problema de los universales.

1. La problemática de los universales se tejió en un contexto histórico. Ante diversas corrientes, nominalistas, ultra-realistas, etc., Santo Tomás da forma definitiva al realismo moderado, insinuado en la Edad Media por Abelardo, y confirmado por la doctrina Aristotélica y Aviceniana.

2. Santo Tomás recibe de Avicena la concepción del triple planteo, *óntico*, *lógico* y *absoluto* (onto-lógico). Pero le da otro sentido. Avicena había “cosificado” lo *onto-lógico*, la naturaleza absoluta, a fin de explicar la creación. Santo Tomás introduce lo *onto-lógico* en su teoría del conocimiento, como elemento intermedio de lo *óntico* y lo *lógico*.

3. Santo Tomás aplica el triple planteo al problema de los universales. Al plano *óntico* le corresponde el universal “*in re*”, que por tener en su razón de ser un “*esse*” *óntico* particular y concreto, no puede tener en acto la razón de la universalidad formal. Al plano *lógico* le corresponden dos universales. El universal directo, producto simple de la abstracción de lo *óntico*, por lo cual tiene en su razón de

sino el universal directo. Cfr. op. c., p. 329: “*Ista aptitudo seu non repugnantia, quae est fundamentum proximum universalitatis, nullo modo invenitur in natura secundum se, neque ut contracta in individuis, sed in natura abstracta et praecisa per intellectum*”.

ser un “esse” intencional. El universal reflejo, producto de una comparación, por la cual se constituye formalmente el “unum commune multis”. Al plano *onto-lógico* le corresponde el universal absoluto —la naturaleza absoluta—, que no tiene en su razón de ser ninguno de los “esse”, sea *óntico* o *lógico*. Ni los afirma ni los niega: prescinde solamente.

4. Esta propiedad característica de la naturaleza absoluta hace posible el paso de lo *óntico* a lo *lógico*. Así, si consideramos la naturaleza absoluta según su “esse” *óntico*, tendremos una naturaleza particular y concreta que constituirá el universal “in re”. Si por el contrario consideramos la naturaleza absoluta según su “esse” *intencional* o *lógico*, tendremos una naturaleza universalizada que constituirá el universal directo. En este sentido se puede decir que la naturaleza absoluta está tanto en lo *óntico* como en lo *lógico*, aunque de modo diferente: en lo *óntico*, según un “esse” *óntico* individual y concreto; en lo *lógico*, según un “esse” intencional. La naturaleza absoluta es el contenido inmediato de lo *óntico*, del universal “in re” y del universal directo en lo *lógico*. La naturaleza absoluta es el fundamento mediató del universal reflejo, ya que su fundamento inmediato es el universal directo.

5. La distinción de estos planos y contenidos está justificada por la doctrina tomista del conocimiento. El conocimiento parte de lo *óntico* y llega a lo *lógico* por lo *onto-lógico*. El paso de lo *óntico* a lo *lógico* exige un proceso que en su mayor parte es inconsciente. El paso de lo *lógico* a lo *ontológico*, aunque complejo, es directo. No “llegamos” a lo *onto-lógico*, sino que “descubrimos” lo *onto-lógico* partiendo de lo *lógico*. Es un método reductivo, en cuanto que parte de un dato, y busca sus condiciones de posibilidad.

6. De esta manera se encontró que la estructura de lo *lógico* era doble. Por un lado, una naturaleza absoluta, “id quod”, “ratio”, común a lo *lógico* y a lo *óntico*. Por otro lado un “modus quo”, una ‘abstracción’, que afecta manifiestamente al elemento anterior, pero que no lo destruye. Desde Kant, los autores se han fijado más en el aspecto subjetivo, en el “modus quo”, que como sello ponía su marca unificante a lo dado dispersivamente. Maréchal, siguiendo esta corriente, determinó las características del “apriori” en la facultad intelectual, por la cual todo ente es captado “sub ratione entis”. Esto mismo ha sido estudiado posteriormente por Siewerth, Lotz, Coreth, etc., y desarrollado más extensamente. Nosotros, reconociendo el valor de estos estudios, hemos hecho más hincapié en el “apriori” de la naturaleza absoluta, pues sobre él pesa el valor y la objetividad del conocimiento. Si no se diera una “ratio” común al plano *óntico* y *lógico*, no habría conocimiento. Si lo “dado” no tuviera una “ratio”, sería imposible

dársela, por más facultades que se tengan. Lo “dado” en su informalidad esconde una “ratio”, no es pura irracionalidad. La labor del intelecto será descubrir esa “ratio”, desprendiéndola de su modo *óntico*, y otorgándole un nuevo modo intencional. Por lo tanto, esta “ratio”, esta naturaleza absoluta, es el *apriori absoluto* que posibilita el paso de lo *óntico* a lo *lógico*.

Con lo dicho se evidencia la riqueza de este triple planteo, *óntico*, *lógico* y *onto-lógico*. La diferencia de los planos y de los contenidos esclarece los problemas y hace posible una solución satisfactoria. Este ha sido el mérito grande de Santo Tomás. Por esta razón podemos preguntarnos, y con todo fundamento, si la síntesis lograda por Santo Tomás —tal como lo quiere el P. Geiger— resulta de la neta diferencia de lo *óntico* y lo *lógico*, o si más bien, como lo deja insinuar este estudio, resulta de la intervención de otro plano —el *onto-lógico*— que, como elemento de solución, viene a posibilitar la relación de lo *óntico* y lo *lógico* ⁸⁶.

⁸⁶ Además de las anteriores notas de *exégesis tomista*, publicadas recientemente en esta misma revista y que mencionamos al principio de nuestro trabajo, cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 339-340; 18 (1962), p. 376; 19 (1963), pp. 73-74.

FICHERO DE REVISTAS

Esta sección registra cuanto de filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud Américo.

Y la mismo hace, por razones de vecindad intelectual, con respecto a las publicaciones periódicas de Norteamérica, de habla inglesa.

En cuanto a las publicaciones europeas y afro-asiáticas, hace una selección muy ajustada de la más importante que en cada tema se ha publicado.

Presentamos este material en dos partes:

1. **Fichero de Filosofía**, en las primeras entregas del año.
2. **Fichero de Teología**, en las últimas entregas del año.

SIGLAS DE REVISTAS

- AA** = Anthologica Annu. Roma.
AAg = Archivo Agustiniano. Valladolid.
ACFS = Anales de la Cátedra Francisco Suárez. Granada.
ACME = Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale. Milano.
AER = American Ecclesiastical Review (The). Washington.
AF = Archivio di filosofia. Romo.
AFrH = Archivum Franciscanum Historicum. Firenze.
AFT = Anales de la Facultad de Teología. Santiago de Chile.
AGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin.
AgSoc = Aggiornamenti sociali. Milano.
AHDLM = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris.
AHSI = Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma.
AIA = Archivo Iberoamericano. Madrid.
AIDS = Arquivos do Instituto de direito. São Paulo.
AIIP = Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas. San Luis (Argentina).
AIAnd = Al-Andalus. Madrid-Granada.
AISt = Alma Studies. California.
Alv = Alvernia. México.
ALw = Archiv für Liturgie-wissenschaft.
Am = América. New York.
AmCl = L'Ami du Clergé. Paris.
An = Anima. Freiburg. Schweiz.
AnBol = Analecta Ballandiana. Bruxelles.
AnC = Analecta Calasantiana. Madrid.
Ang = Angelicum. Roma.
Ann = Annales. Paris.
Anth = Anthropos. Freiburg.
Anton = Antonianum. Roma.
Apol = Apollinaris. Roma.
AOr = L'anneau d'Or. Paris.
Aph = Archives de Philosophie. Paris.
Arb = Arbor. Madrid.
At = Atenas. Madrid.
ATG = Archivo Teológico Granadino. Granada.
Atl = Atlántida. Madrid.
AUCE = Anales de la Universidad Central del Ecuador. Quito.
AUCH = Anales de la Universidad de Chile. Santiago.
AUCV = Anales de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
AUCVal = Anales de la Universidad Católica de Valparaíso. Chile.
Aug = Augustinus. Madrid.
AugL = Augustiniana. Lovanii.
Augustin = Augustinianum. Roma.
AUSD = Anales de la Universidad de Santo Domingo. St. Domingo.
BC = Bellarmine Commentary. Heythrop.
BCJC = Bulletin du Centre Saint Jean-Baptiste. Paris.
BFCL = Bulletin des Facultés catholiques de Lyon. Lyon.
Bib = Biblica. Roma.
BIDC = Boletín del Instituto de Derecho Comparado. Ecuador.
Bijdr = Bijdragen. Leuven.
BIRA = Boletín del Instituto Riva-Agüera. Perú.
Bo = Bolívar. Bogotá.
BoEPo = Boletín de Estudios políticos. Mendoza.
BoMenEst = Boletín Mensual de Estadística. Ministerio de Hacienda. Buenos Aires.

- Bro** = Brateria. Lisboa.
BRyL = Bulletin of the J. Rylands Library. Manchester.
BUC = Boletín de la Universidad Compestelana. Santiago de Campostela.
BUMC = Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé. Bruxelles.
Burg. = Burgense. Collectanea scientifica. Burgas.
BVCh = Bible et Vie chrétienne. Paris.
BZ = Biblische Zeitschrift. Paderborn.
CoLa = Cahiers Laënnec. Paris.
Car = Caravelle. Taulause.
CARS = Cahiers d'action religieuse et sociale. Paris.
CBQ = Catholic Biblical Quarterly. (The). Washington.
CCM = Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers.
CDC = Cuadernos de la democracia cristiana. Buenos Aires.
CdD = Ciudad de Dias (La). El Escorial (España).
CdV = Città di Vita. Firenze.
CF = Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires.
CHA = Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid.
CHE = Cuadernos de Historia de España. Buenos Aires.
Chr = Christus. Paris.
CiCat = Civiltà Cattolica. Roma.
CiTom = Ciencia Tamista. Madrid.
CLEH = Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana. Montevideo.
CIMont = Clergy Manthly (The). Ranchi. India.
CoFr = Collectanea Franciscana. Roma.
Com = Comunidad. Buenos Aires.
Conf = Confer. Madrid.
ConSP = Convivium. São Paula.
Conv = Convivium. Barcelona.
CpR = Commentarium pra Religiosis et Missionariis. Roma.
Cr = Critique. Paris.
Cris = Crisis. Barcelona.
Crit = Critería. Buenos Aires.
CrM = Crista al Munda. Madrid.
CS — Cahiers Sioniens. Paris.
Cuod = Cuadernos. Buenos Aires.
CuodFil = Cuadernos Filosóficas. Rosario. Argentina.
CuodS = Cuadernos del Sur. Buenos Aires.
CuBi = Cultura Bíblica. Segovia.
CUF = Cuadernos Uruguayos de Filosofía. Montevideo.
CUn = Cultura Universitaria. Caracas.
CuTe = Cuadernos Teológicas. Buenos Aires.
CyF = Ciencia y Fe. Buenos Aires.
DC = Dactar Communis. Roma.
DCat = Digest Cattolica (II). Napoli.
DEc = Diritto Ecclesiastico (II). Roma.
DemCr = Democracia Cristiana. Buenos Aires.
DetC = Développement et Civilizations. Paris.
Did = Didascalia. Rasario.
DinS = Dinámica Social. Buenos Aires.
Diog = Diógenes. Unesco. Buenos Aires.
Div = Divinitas. Roma.
DocCot = Documentation Catholique. Paris.
DRel = Digest Religiosa (II). Roma.
DTh = Divus Thomas. Piacenza.
EcH = Economía Humana. Bs. Aires.
Ed = Educadores. Madrid.
Educ = Educateurs. Paris.
EdUP = Educación (La). Unión Panamericana. Washington.
Ek = Ekklesia. Buenos Aires.
EphCar = Ephemerides Carmeliticae. Roma.
EphL = Ephemerides Liturgicae. Roma.
EphM = Ephemerides Marialogicae. Madrid.
EphTL = Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lauvain.
Esp = Esprit. Paris.
EspB = Espíritu. Barcelona.
Est = Estudios. Madrid.
EstAm = Estudios Americanos. Sevilla.
EstBA = Estudios. Buenos Aires.
EstBi = Estudios Bíblicos. Madrid.
EstCom = Estudios sobre el Comunismo. Santiago de Chile.
EstD = Estudios de Deusta. Bilbao.
EstEc = Estudios Eclesiásticas. Madrid.
EstFr = Estudios Filosóficas. Santander.
EstF = Estudios Franciscanas. Barcelona.
EstH = Estudios Históricas. Maribá, Brasil.
EstJ = Estudios Jasefinas. Valladolid.
EstL = Estudios Lulianas. Palma de Mallorca.
EstM = Estudios Marianas. Madrid.
EstRg = Estudios. Río Grande.
EstTom = Estudios Tamistas. Quito. Ecuador.

EstUS = Estudios sobre la Unión Soviética. Munich.

Et = Etudes. París.

ETF = Estudios teológicos y filosóficos. Buenos Aires.

EtF = Etudes Franciscaines. París.

ETH = Evangelische Theologie. München.

EtPh = Etudes Philosophiques (Les). París.

EtThR = Etudes Théologiques et Religieuses. Montpellier.

Ev = Evangile. París.

EX = Ecclesiastica Xaveriana. Bogotá

FHC = Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo.

Fil = Filosofía. Lisboa.

FilTa = Filosofía. Torino.

FiTer = Finis Terrae. Santiago de Chile.

FLE = Filosofía, Letras, Educación. Ecuador.

FN = Feu Nouveau. Bélgica.

FaVi = Fonti Vive. Varese.

Franc = Franciscanum. Bogotá.

FranzSt = Franziskanische Studien. Westfalen.

FrSt = Franciscan Studies. New York.

FS = Fomento Social. Madrid.

FyL = Filosofía y Letras. México.

FZPhTh = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg. Schweiz.

G = Gregorianum. Roma.

GM = Giornale di Metafisica. Genova.

GuL = Geist und Leben. München.

HeytJ = Heythrop Journal (The). Oxon.

HistJB = Historisches Jahrbuch. München.

HKor = Herder-Korrespondenz. Freiburg.

Hop = L'Hôpital d'aujourd'hui. Montreal.

HR = History of Religions. Chicago.

HTR = Harvard Theological Review (The). Massachusetts.

Hu = Humanitas. Tucumán.

HyD = Hechos y Dichos. Zaragoza.

Ia = Iatria. Buenos Aires.

ICI = Informations Catholiques Internationales. París.

Inc = Incunable. Salamanca.

Ias = Ioseph. Salamanca.

IPQ = International Philosophical Quarterly. New York.

Ir = Irénikon. Chevetogne. Belgique.

Ist = Istina. Nogent-sur-Seine.

IThQ = Irish Theological. Quarterly.

IyV = Ideos y Valores. Bogotá.

(The). Maynooth.

JBL = Journal of Biblical Literature. Pennsylvania.

JBR = Journal of Bible and Religion (The). Massachusetts.

JcM = Justice dans le Monde. Louvain.

JlSt = Journal of Interamerican Studies. Florida.

JPs = Journal de Psychologie. París.

JR = Journal of Religion (The). Chicago.

JThSt = Journal of Theological Studies (The). Londres.

Kai = Kairos. Salzburg.

KB = Katechetische Blätter. München.

Ker = Kerygma. Australia.

KSt = Kant-Studien. Köln.

KuD = Kerygma und Dogma. Göttingen.

Kyr = Kyrios. Buenos Aires.

Laur = Laurentianum. Roma.

LetA = Logique et analyse. Louvain.

LetV = Lumière et Vie. Saint Alban-Leyse. Savoie.

LThPh = Laval Théologique et Philosophique. Québec.

Lu = Lumen. Vitoria.

LV = Lumen Vitae. Bruxelles.

LyE = Lecciones y Ensayos. Bs. Aires.

MA = Moyen Age. Bruxelles.

Man = Manresa. Barcelona.

Mar = Marianum. Roma.

MasOuv = Masses Ouvrières. París.

MaSt = Marian Studies. New Jersey.

MD = Maison Dieu. París.

MEc = Monitor Ecclesiasticus. Roma.

MéIScR = Mélanges de Science Religieuse. Lille.

Men = Mensaje. Santiago de Chile.

Mi = Mind. Oxford.

MiCo = Miscelánea Comillas. Comillas.

MisB = Missionary Bulletin. Tokyo.

MonC = Monte Carmela (El). Burgos.

MPer = Mercurio Peruano. Lima.

MS = Mundo Social. Madrid. Zaragoza.

MSch = Modern Schoolman (The). Saint Louis.

MSt = Mediaeval Studies. Toronto.

MThZ = Münchener Theologische Zeitschrift. München.

NB = New Blackfriars. London.

NEF = Notos y Estudios de Filosofía. Tucumán.

Nord = Nordeste. Chaco, Argentina.

- NoT** = Norte. Tucumán.
NoVe = Nova et Vetera. Ginebra.
NRPed = Nouvelle Revue Pédagogique. Malonne.
NRTh = Nouvelle Revue Théologique. Louvain.
NSch = New Scholasticism (The). Wahsington.
NTSt = New Testament Studies. Cambridge.
OAMCE = Organisation Africain et Malgache de Coopération Economique. Cameroun.
OCat = Orbis Catholicus. Barcelona.
Or = Orientación. Santo Domingo.
Ori = Oriente Europeo. Madrid.
Orient = Orientierung. Zürich.
OrS = L'Orient Syrien. Paris.
OrSoc = Orientamenti Sociali. Milano.
Pan = Panorama de la economía argentina. Buenos Aires.
PanEc = Panorama Económico. Santiago. Chile.
PCat = Pensée catholique (La). Paris.
Ped = Pédagogie. Paris.
Pen = Pensamiento. Madrid.
PenCr = Pensamiento Cristiano. Buenos Aires.
Pens = Pensiero (II). Milano.
PetL = Paroisse et Liturgie. Paris.
PetM = Paroisse et Mission. Paris.
Ph = Philosophia. Mendoza.
PhN = Philosophia Naturalis. Meisenheim/Glan.
PhPhR = Philosophy and Phenomenological Research. New York.
PhScA = Philosophy of Science Ass'n. Michigan.
PhTo = Philosophy Today. Indiana.
PP = Pastoral Popular. Sgo. de Chile.
PRJ = Pax Romana Journal. Fribourg.
PRMCL = Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica. Roma.
Pro = Prometeo. Bogotá.
PsInd = Psicología Industrial. Buenos Aires.
Psia = Psiquiatría. Buenos Aires.
PpEsp = Política y Espíritu. Santiago. Chile.
QLP = Questions Liturgiques et Paroissiales (Les). Louvain.
RAE = Revista Agustiniiana de Espiritualidad. Calahorra. España.
RAM = Revue d'Ascétique et Mystique. Toulouse.
RAP = Revue de l'Action populaire. Paris.
RosF = Rassegna di Filosofia. Roma.
RosMI = Rassegna mensile di Israel (La). Roma.
RB = Revue Biblique. Paris.
RBen = Revue Bénédictine. Abbaye de Maredsous.
RBib = Revista Bíblica. Buenos Aires.
RC = Revista de Ciencias. Lima. Perú.
RCal = Revista Calasancia. Madrid.
RCB = Revista de Cultura Bíblica. São Paulo.
RCF = Revista cubana de filosofía. Cuba.
RCJS = Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales. Santa Fe.
RCR = Revue des Communautés Religieuses. Louvain.
RD = Revista de Derecho y Ciencias Sociales. Concepción, Chile.
RDC = Revue de Droit Canonique. Strasbourg.
RDF = Revista dominicana de filosofía. Santo Domingo.
RDM = Revue des Deux Mondes (La). Paris.
Re = Relations. Montreal.
REA = Revista Eclesiástica Argentina. Buenos Aires.
REAm = Revista de Estudios Americanos. Sevilla.
REAug = Revue des études augustinien-nes. Paris.
REcB = Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro.
RechSR = Recherches de Science Religieuse. Paris.
REDC = Revista Española de Derecho Canónico. Madrid.
ReHu = Relações Humanas. São Paulo.
REP = Revista de Estudios Políticos. Madrid.
REsp = Revista de espiritualidad. Madrid.
Resp = Responsables. Paris.
REsth = Revue d'Esthétique. Paris.
RET = Revista Española de Teología. Madrid.
Reun = Re-Unión. Madrid.
RevDomC = Revista dominicana de Cultura. Santo Domingo.
RFCE = Revista de la Facultad de Ciencias Económicas. Buenos Aires.
RFCM = Revista de la Facultad de Ciencias Médicas. Ecuador.

- RFCR** = Revista de Filosofía. Costa Rica.
- RFFH** = Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Córdoba.
- RFLP** = Revista de Filosofía. La Plata.
- RFM** = Revista de Filosofía. Madrid.
- RFNS** = Rivista di Filosofia Neoscolastica. Milano.
- RFRPs** = Revue Française de Psychanalyse. Paris.
- RH** = Revista de Historia. São Paulo.
- RHA** = Revista de Historia de América. México.
- RHE** = Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain.
- RHPHR** = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris.
- RIE** = Revista Interamericana de Educación. Bogotá.
- RHR** = Revue d'Histoire des Religions. Paris.
- RIDCS** = Revista del Instituto de Derecho Público y Ciencias Sociales. Santa Fe.
- RIEDI** = Revista del Instituto Ecuatoriano de Derecho Internacional. Ecuador.
- RIF** = Revista del Instuto de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba.
- Rifi** = Riflessi. Milano.
- RIPh** = Revue Internationale de Philosophie. Bruxelles.
- RIPs** = Revista Internacional de Psicología. Quito, Ecuador.
- RISS** = Rivista Internazionale di Scienze Sociali. Milano.
- RIT** = Revista Internacional del Trabajo. Ginebra.
- RivE** = Rivista di Estetica. Torino.
- RivRosm** = Rivista Rosminiana. Domodossola.
- RJ** = Revista Javeriana. Bogotá.
- RJBA** = Revista Jurídica. Buenos Aires.
- RL** = Revue Liberale (La). Paris.
- RLA** = Revista Litúrgica Argentina. Buenos Aires.
- RMM** = Revue de Métaphysique et Morale. Paris.
- RO** = Revista de Occidente. Madrid.
- ROD** = Revista Orientación Dominicana. Santo Domingo.
- RPar** = Revista de Parapsicología. Buenos Aires.
- RPF** = Revista Portuguesa de Filosofia. Braga.
- RPh** = Revue Philosophique. Paris.
- RPhL** = Revue Philosophique de Louvain. Louvain.
- RPJ** = Revista de Pastoral Juvenil. Madrid.
- RQ** = Revue de Qumran. Paris.
- RSPT** = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris.
- RSR** = Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg.
- RT** = Revue Thomiste. Paris.
- RTAM** = Récherches de Théologie Ancienne et Médiéval. Louvain.
- RTe** = Revista de Teología. La Plata (Argentina).
- RThPh** = Revue de Théologie et de Philosophie. Laussane.
- RTrab** = Revista de Trabajo. Madrid.
- RU** = Revista Universitaria Santiago de Chile.
- RUM** = Revista de la Universidad de Madrid. Madrid.
- RUNC** = Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
- RUO** = Revue de l'Université d'Ottawa. Ottawa.
- RyC** = Religión y Cultura. Madrid.
- RyF** = Razón y Fe. Madrid.
- RythM** = Rythmes du Monde. Bruges.
- S** = Surge. Vitoria.
- Sal** = Salesianum. Torino.
- Salm** = Salmanticenses. Salamanca.
- ScC** = Scuola Cattolica (La). Milano.
- Sch** = Scholastik. Frankfurt.
- Sc** = Scientia. Milano.
- ScE** = Sciences Ecclésiastiques. Montreal.
- ScriptV** = Scriptorium Victoriense. Vitoria.
- SdT** = Signes du Temps. Paris.
- SeL** = Selecciones de Libros. Barcelona.
- Sef** = Sefarad. Madrid.
- SelT** = Selecciones de Teología. San Cugat, Barcelona.
- Sem** = Seminarios. Salamanca.
- Seminar** = Seminarium. Città del Vaticano.
- SeSo** = Seelsorger (Der). Wien.
- SEr** = Sacris Erudiri. Steenbrugge.
- SHCSR** = Spicilegium Historicum Congregationis SSi. Redemptoris. Roma.
- ShK** = Shingaku Kenkyu (Theological Studies). Tokyo.
- SIC** = SIC. Caracas.
- SJPhPs** = Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. Salzburg.

- So** = Sophia. Padova.
Soc = Sociametry. New York.
SocComp = Social Compass. Bruxelles.
SS = Serviço social. São Paulo.
ST = Sal Terrae. Santander.
StCat = Studi Cattolici. Roma.
StCro = Studia Craatica. Buenos Aires.
Stio = Sapientia. La Plata.
StMR = Studia Montis Regii. Mantreal.
Stud = Studium. Bogotá.
StudA = Studium. Avila.
StudM = Studium. Montréal.
StudP = Studia Papyrologica. Barcelona.
StZ = Stimmen der Zeit. München.
Symp = Symposium. Recife.
T = Thought. New York.
Teo = Tearesi. Messina.
Teol = Teología. Buenos Aires.
TEsp = Teología Espiritual. Valencia.
ThDig = Theology Digest. Kansas.
Theo = Theologica. Braga.
Thom = Thomiste (The). Washington.
ThR = Theologische Rundschau. Tübingen.
ThSt = Theological Studies. Waadstack, Maryland.
ThTo = Theology Today. New Jersey.
TLZ = Theologische Literaturzeitung. Berlin.
TTQ = Tübinger Theologischer Quartalschrift. Tübingen.
TTZ = Trierer Theologische Zeitschrift. Trier.
TQSch = Theologische Quartalschrift.
TyV = Teología y Vida. Santiago de Chile.
Un = Universidad. Monterrey. México.
UnA = Universidad de Antioquía. Medellín.
UNCo = Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
Univ = Universitas. Bogotá.
UPBo = Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín.
USF = Universidad de Santa Fe. Argentina.
VD = Verbum Domini. Roma.
Ve = Verbum. Rio de Janeiro.
Ver = Veritas. Porta Alegre.
VerbC = Verbum Caro. Basel.
VeV = Verdade e Vida. Recife.
ViPast = Vida pastoral. Buenos Aires.
Theol = Theologian (The). Woodstock, Maryland.
VivAf = Vivant Afrique. Belgique.
Vo = Vozes. Petropolis.
VS = Vie spirituelle (La). Paris.
VSR = Vocations sacerdotales et religieuses. Taulouse.
VSS = Vie Spirituelle (La). Supplément. Paris.
VyL = Virtud y Letras. Manizales.
VyV = Verdad y Vida. Madrid.
Wm = Worldmission. New York.
WundW = Wissenschaft und Weisheit. Düsseldorf.
WuW = Wissenschaft und Weltbild. Wien.
WZHU = Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin. Berlin.
WW = Wort und Wahrheit. Freiburg.
Xen = Xenium. Córdoba.
ZAW = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin.
ZKTh = Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck.
ZNW = Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. Tübingen.
ZPhF = Zeitschrift für Philosophische Forschung. Meisenheim/Glan.
ZRG = Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte. Köln.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen.

CLASIFICACION POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—Introducción a la Filosofía.

- 1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
- 2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
- 3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
- 4.—Enseñanza y vulgarización.
- 5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—Lógica.

- 1.—Introducción general.
- 2.—Lógica formal tradicional.
- 3.—Lógica, lógica matemática, metalógica.
- 4.—Actualidades.

III.—Crítica de las Ciencias.

- 1.—Introducción: noción, valor.
- 2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
- 3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
- 4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
- 5.—De las ciencias del espíritu.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—Teoría del Conocimiento.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
- 3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
- 4.—Verdad y error: criterios.
- 5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—Metafísica Ontológica.

- 1.—Antropología: expresión, intelectu-

tualismo.

- 2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales, valor.
- 3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente, persona.
- 4.—Bien y mal.
- 5.—Principios del ser.
- 6.—Causas del ser.
- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Teodicea.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Conocimiento y existencia de Dios.
- 3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
- 4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Filosofía Natural.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
- 3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
- 4.—Psicobiología: vida, principio vital.
- 5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
- 6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—Psicología.

- 1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Psicología experimental: método, datos.
- 3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intelección, volición.
- 4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
- 5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
- 6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.

- 7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
- 8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
- 9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
- 10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
- 11.—Psicología comparada: animal y humana.
- 12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—**Ética.**

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación con la teología moral.
- 2.—Ética general: sujeto, norma, objeto.
- 3.—Ética individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
- 4.—Ética social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—**Filosofía del Derecho.**

- 1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
- 2.—Persona: jurídica y moral.
- 3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—**Filosofía del Lenguaje.**

- 1.—Introducción: psicología lingüística.
- 2.—Naturaleza del lenguaje.
- 3.—Origen, evolución.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—**Filosofía del Arte.**

- 1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
- 2.—Objeto estético.
- 3.—Experiencia estética.
- 4.—Expresión estética.
- 5.—Literatura y artes: pintura, escultura, música.

- 6.—Historia de la estética.
- 7.—Actualidades.

XIII.—**Sociología.**

- 1.—Introducción: sociología teórica y empírica. Método, principios, relaciones con otras ciencias. Historia de la sociología.
- 2.—Sociografía, estadística.
- 3.—Teorías y tendencias sociales: liberalismo, capitalismo, socialismo, democracia, comunismo. Doctrina social cristiana.
- 4.—Problemas demográficos: natalidad, migraciones. Problemas raciales.
- 5.—Vida social: familia, clases sociales, profesiones, plagas.
- 6.—Acción social: educación, higiene, vivienda. Asistencia social.
- 7.—Problemas del trabajo: en el agro, industria, comercio. Salarios. Contratos colectivos. Conflictos: huelgas, lock-out. Aprendizaje y capacitación.
- 8.—Organización social: sindicalismo, asociaciones profesionales y patronales. Empresa: relaciones humanas, participación en la gestión y en los beneficios. Cooperativas. Legislación y previsión social.
- 9.—Economía: producción, distribución, consumo. Comercio. Banca, moneda, inflación. Impuestos. Agricultura. Geografía económica. Economía internacional.
- 10.—Política; Partidos políticos.
- 11.—Relaciones internacionales: colonias, movimientos de independencia.
- 12.—Actualidades: bibliografías, semanas sociales, congresos. Estudios sociales, económicos o políticos sobre determinados países.

XIV.—**Filosofía de la Cultura.**

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.
- 3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.
- 4.—Historia de la cultura y culturas.
- 5.—Actualidades.

XV.—Filosofía de la Historia.

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Interpretaciones de la historia.
- 3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—Filosofía de la Educación.

- 1.—Introducción: nación, método, fines.
- 2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.
- 3.—Educación moral y religiosa.
- 4.—Educación social, nacional, civil.
- 5.—Educación física.
- 6.—Educación por edades y sexos.

- 7.—Educación escolar: escuelas, universidades, institutos.
- 8.—Educadores.
- 9.—Historia: escuelas, métodos.
- 10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—Historia de la Filosofía.

- 1.—Griegos y romanos.
- 2.—Padres: siglos I-VII.
- 3.—Medievales: hasta el siglo XV.
- 4.—Renacimiento: siglo XVI.
- 5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
- 6.—Edad contemporánea: siglo XX.
- 7.—Filosofías orientales.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

TEOLOGÍA

I.—Teología general.

- 1.—Introducción a la teología.
- 2.—Problemas de método.
- 3.—Orientaciones teológicas.
- 4.—Relaciones fundamentales: teología-filosofía; teología-ciencias; teología-cultura; teología-vida.
- 5.—Actualidades: congresos; repertorios; bibliografía.

II.—Teología fundamental.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Fenomenología religiosa.
- 3.—Historia de las religiones; etnología religiosa.
- 4.—Revelación y cristianismo.
- 5.—Apologética de la Iglesia.
- 6.—Acatólicas y ecumenismo.
- 7.—Fuentes teológicas: Escritura, Tradición. Liturgia... Historia del dogma.
- 8.—Fe y dogma.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—Teología dogmática.

- 1.—Generalidades.

- 2.—Dios: existencia y atributos divinos; Sma. Trinidad.
- 3.—Creación y elevación; el hambre; arden sobrenatural y pecado original; pecado; angelología.
- 4.—Cristología; soteriología.
- 5.—Dogmática de la Iglesia. Cuerpo místico.
- 6.—Gracia y virtudes.
- 7.—Sacramentos; sacramentalismo.
- 8.—Teología de las realidades terrestres. Teología del laicado. El cristiano frente al mundo.
- 9.—Escatología; navisimas.
- 10.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IV.—Mariología.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Prerrogativas.
- 3.—María y la Iglesia.
- 4.—Culto mariano. María y el arte.
- 5.—Actualidades: congresos; bibliografía.

V.—Teología moral.

- 1.—Principios.
- 2.—Virtudes y preceptos.
- 3.—Sacramentos.
- 4.—Moral profesional.
- 5.—Historia.

- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Derecho canónico.

- 1.—Fuentes y principios.
- 2.—Personas físicas y morales.
- 3.—Cosas: sacramentos, culto divino, bienes temporales de la Iglesia.
- 4.—Procesos.
- 5.—Penas y delitos.
- 6.—Historia.
- 7.—Derecho internacional público y privado, misional, oriental.
- 8.—Derecho comparado.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Sagrada Escritura.

- 1.—Introducción general y particulares. Historia de la exégesis.
- 2.—Textos originales y traducciones.
- 3.—Apócrifos y judaísmo.
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milagros...), pasión, etc. Otros personajes de la historia evangélica.
- 7.—San Pablo: vida, cartas.
- 8.—Teología bíblica.
- 9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
- 10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VIII.—Teología ascético-mística.

- 1.—Vida espiritual en general.
- 2.—Vida sacerdotal.
- 4.—Cuestiones místicas.
- 5.—Hagiografía.
- 3.—Vida religiosa.
- 6.—Historia de la espiritualidad. Escuelas. Escritores y figuras históricas.
- 7.—Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Ejercicios espirituales.
- 8.—Escritos; ediciones críticas.
- 9.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IX.—Historia.

- 1.—Arqueología cristiana.

- 2.—Padres; escritores eclesiásticos.
- 3.—Magisterio: concilios; símbolos (siglos I-VII).
- 4.—Errores, herejías, cisma (siglos I-VII).
- 5.—Medievales: teólogos, escuelas; magisterio.
- 6.—Medievales: errores, herejías, cisma.
- 7.—Renacimiento y edad moderna: teólogos, magisterio.
- 8.—Renacimiento y edad moderna: errores, herejías.
- 9.—Siglos XIX y XX: teólogos, magisterio.
- 10.—Siglos XIX y XX: protestantismo, modernismo, otros.
- 11.—Teología oriental.
- 12.—Vida monástica. Ordenes, congregaciones.
- 13.—Teología de la historia.
- 14.—Actualidades: congresos; bibliografía.

X.—Pastoral.

- 1.—Generalidades. Formación pastoral. Kerigmática.
- 2.—Sociología religiosa.
- 3.—Psicología pastoral.
- 4.—Pastoral de la doctrina. Catequética, predicación.
- 5.—Misiones. Campañas.
- 6.—Pastoral parroquial.
- 7.—Organizaciones.
- 8.—Pastoral litúrgica. Sacramentos.
- 9.—Dirección espiritual. Confesión.
- 10.—Problemas vocacionales: sacerdotales y religiosos.
- 11.—Pastoral especial con hombres, mujeres y niños.
- 12.—Pastoral matrimonial y familiar.
- 13.—Ejercicios espirituales.
- 14.—No-católicos. Protestantes, iglesias separadas, ecumenismo.
- 15.—Pastoral en medios intelectuales y obreros. Comunismo.
- 16.—Instrumentos de apostolado.
- 17.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

XI.—Liturgia.

- 1.—Doctrina: valor, fuentes litúrgicas, magisterio, vida litúrgica.
- 2.—Historia.

- 3.—Ritos diversos.
- 4.—Sacramentos. Sacramentales; simbolismo.
- 5.—Misa.
- 6.—Rúbricas. La costumbre en liturgia.
- 7.—Año litúrgico. Fiestas.
- 8.—Oficio divino.
- 9.—Movimiento litúrgico. Paraliturgias. Problemas de la adaptación.
- 10.—Arte sagrado.
- 11.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

XII.—**Misionología.**

- 1.—Documentos papales y direcciones jerárquicas.
- 2.—Teología misional.
- 3.—Estudios misionológicos; sociología; culturas.
- 4.—Historia.
- 5.—Divulgación misional.
- 6.—Pastoral misionera.
- 7.—Cooperación misional: obras pontificias, institutos, movimientos laicos.
- 8.—Actualidades: jornadas, congresos, estadísticas, bibliografía.

FICHERO DE REVISTAS

(PUBLICADAS EN ESPAÑA, PORTUGAL E IBEROAMERICA)

TEOLOGIA

I TEOLOGIA GENERAL

2 PROBLEMAS DE METODO

- 674 **Folgada Flárez, S.** ¿Una nueva teología? — CdD., 176 (1963), 85-95.

3 ORIENTACIONES TEOLOGICAS

- 675 **Richtmann, F. P.** Denzinger e seu ideal teológico. — REcB., 23 (1963), 713-716.
676 **Zaragüeta, J.** La teología actual. — RFM., 21 (1962), 255-280.

4 RELACIONES FUNDAMENTALES

- 677 **Leclercq, J.** Teología y oración. — Sem., 9 (1963), 465-478.
678 **López-Dóriga, E.** Mentalidad teológica frente a la problemática actual. — RyF., 168 (1963), 209-220.
679 **Panikkar, R.** La integración del pensamiento filosófico y religioso de lo India. — Crit., 36 (1963), 247-248.

II TEOLOGIA FUNDAMENTAL

2 FILOSOFIA DE LA RELIGION

- 680 **Colomer, E.** Nietzsche y la muerte de Dios. — OCat., 6-I (1963), 193-214.
681 **Isasi, J. M.** Teísmo y humanismo. — Lu., 12 (1963), 41-54.
682 **Muñoz Alonso, A.** El sentido religioso en el mundo de hoy. — Ver., 8 (1963), 3-12.

3 HISTORIA DE LAS RELIGIONES

- 683 **Crahay, R.** Estructura política de la antropología religiosa en la Grecia clásica. — Diog., 41 (1963), 43-58.
684 **Eliade, M.** Sobrevivencia y camouflagé de los mitos. — Diog., 41 (1963), 3-22.
685 **Garmus, A.** O fenômeno dos "Religiões Novas" no Japão. — Vo., 57 (1963), 588-593.
686 **Isaac, E.** Mitos, cultos y cría de ganado. — Diog., 41 (1963), 59-76.
687 **Partin, H. B.** Tendencias recientes en el estudio de la religión. — CuTe., 45 (1963), 33-40.
688 **Quiles, I.** El museo de historia de la religión y el ateísmo en Leningrado. — EstBA., 547 (1963), 509-515.
689 **Reverte, J. M.** Curación y magia entre los indios cunas de Ponamá. — CHA., 56 (1963), 276-294.
690 **Valbuena Cabarga, M.** Cristo en el Corán. — PenCr., 10 (1963), 154-169.

4 REVELACION Y CRISTIANISMO

- 691 **Gonçalves Cerejeiro, D. M.** A Opção Materialismo-Cristianismo. — Vo., 57 (1963), 7-25.
 692 **Iturrioz, D.** Revelaciones privadas. — EstEc., 38 (1963), 147-184; 295-324.
 693 **Tiestos Loscos, C.** Naturaleza del virtual revelada. — AnCal., 5 (1963), 5-100.
 694 **Trenchard, E.** Los milagros de nuestra Señor. — PenCr., 37 (1963), 44-59.

5 APOLOGETICA DE LA IGLESIA

- 695 **Boum, G.** Primado y Episcopado. — Crit., 36 (1963), 725-728.
 696 **Iturrioz, D.** Ecumenicidad del Concilio infalible. — RyF., 167 (1963), 117-132.
 697 **Kloppenburger, B.** Primado pontificio e competência episcopal. — REcB., 23 (1963), 369-393.
 698 **Leiber, R.** La inquisición medieval. — OCat., 6-I (1963), 9-30.
 699 **Proño Gil, V.** Conciencia de la función episcopal en la Iglesia primitiva. — Burg., 4 (1963), 227-274.
 700 **Rahner, K.** Sobre la teología del Concilio. — OCat., 6-II (1963), 373-395.

6 ACATOLICOS Y ECUMENISMO

- 701 **Anónimo.** Os Protestantes interrogam o cardeal da união. — RCB., 7 (1963), 1-4.
 702 **Boróuno, G.** Os Cristãos em Busca da "Una Sancta". — REcB., 23 (1963), 35-69.
 703 **de Oliveira, A.** O sentido da esperança cristã. — Ve., 20 (1963), 353-364.
 704 **Gioquinta, C. J.** Ecumenismo católico y Concilio (a través de los escritos del Cardenal Montini). — Teol., 1 (1963), 195-224.
 705 **Nicolou, M.** Problemas teológicos en torno a la unidad de los cristianos. La unidad visible de la Iglesia. — HyD., 39 (1963), 425-433.
 706 **Oeyen, C.** Ecumenismo. — Crit., 35 (1963), 13-14.
 707 **Osuno, P. A.** Legitimidad y necesidad de una teología ecuménica. — Reun., 8 (1963), 149-156.
 708 **Sánchez Voquero, J.** Caminos de unidad cristiana. — Reun., 8 (1963), 157-159.
 709 **Turrodo, A.** Estado actual del ecumenismo cristiano. — RAE., 4 (1963), 419-428.
 710 **Vorios.** Ecumenismo. — Reun., 8 (1963), 3-53.

7 FUENTES TEOLÓGICAS

- 711 **Albizu, J. L.** La Escritura y la Tradición en los teólogos franciscanos españoles del siglo XVI. — VyV., 21 (1963), 61-119.
 712 **Albizu, J. L.** "De Scriptura et Traditione". — VyV., 21 (1963), 431-454.
 713 **Blanco Sahagún, G.** Fuentes y desarrollo de la revelación cristiana según Zumel. — Est., 19 (1963), 207-236.
 714 **Fernández Jiménez, M.** Acerca de las fuentes de la Revelación. — HyD., 39 (1963), 341-346.
 715 **Ferrara, R.** En torno a la noción de Tradición. Ensayo sistemático. — Teol., 1 (1963), 225-251.
 716 **González, E.** Teología y tradición en la doctrina de Melchor Cano. — Salm., 10 (1963), 135-160.

- 717 **Jiménez Irresti, T. I.** Uso y amplitud de "Fuentes de revelación" en el magisterio pontificio. — RET., 23 (1963), 77-88.
- 718 **Kloppenburger, B.** Defensibilidade da Suficiência Material da S. Escritura. — REcB., 23 (1963), 13-34.
- 719 **Oltra, E.** Escritura y tradición de la teología pretridentina. — Salm., 10 (1963), 65-133.
- 720 **Osuna Fernández, A.** Tradición de verdades y tradición de misterias. — Salm., 10 (1963), 3-64.
- 721 **Sahagún, G. B.** Una cuestión fundamental en relación con la evaluación del dogma. — Est., 19 (1963), 307-314.
- 722 **Sinésia Bahn, A.** Newman e a evolução do dogma. — Ve., 20 (1963), 201-220.
- 723 **Trenchard, E.** La Revelación y la Biblia. — PenCr., 10 (1963), 198-203.

III TEOLOGIA DOGMATICA

2 DIOS

- 724 **Crisóstomo de Pamplano.** Una cuestión trinitaria relacionada en el "Yo" humano de Cristo. — EstFr., 63 (1962), 321-334.
- 725 **Pereña, J.** Crítica de un postulada teológica. — Salm., 10 (1963), 635-656.

3 CREACION Y ELEVACION

- 726 **Anónimo.** El problema teológico de la justicia original. — Did., 17 (1963), 444-463.
- 727 **Cubilla, L.** Las teorías evolucionistas. — RyC., 8 (1963), 357-388.
- 728 **Cubillo, L.** El origen del hombre. — RyC., 8 (1963), 357-388.
- 729 **Esteban Romero, A. A.** El P. Teilhard de Chardin, ¿científico optimista y teólogo pesimista? — Cris., 9 (1962), 163 - 186.
- 730 **Fernández Jiménez, M.** Relaciones entre la Ética natural y la sabrenatural. — Lu., 12 (1963), 193-218.
- 731 **Fusté, M.** Las homínidas fósiles y el problema de la hominización. — Arb., 55 (1963), 5-30.
- 732 **Gaete, A.** Teilhard de Chardin: ¿entusiasmo a reserva? — Men., 117 (1963), 82-89.
- 733 **Gaete, A.** Teilhard de Chardin: una noción de ciencia. — Men., 121 (1963), 359-364.
- 734 **Queralt, A.** Doctrina católica sobre el alma humana. Repercusión de la unión alma-cuerpo en la doctrina de la salvación. — OCot., 6-I (1963), 113-129.
- 735 **Salaguren, C.** En torno a la "peligrasidad" de Teilhard de Chardin. — VyV., 21 (1963), 323-355.
- 736 **Valverde, C.** ¿Qué hay que pensar sobre Teilhard de Chardin? — ST., 51 (1963), 668-689.

4 CRISTOLOGIA

- 737 **Alfaro, J.** La encarnación del Verbo y la felicidad del hambre resucitado. — OCot., 6-II (1963), 28-45.
- 738 **Crisóstomo de Pamplano.** El "Assumptus Homo" y el "Yo" humano de Cristo, a la luz de la doctrina de Escoto y de Basilio. — EstFr., 63 (1962), 161-194.

- 739 **Enrique del Sdo. Carazán.** La "Cristología" en los últimos años (1955-1961). — Salm., 10 (1963), 383-470.
- 740 **Weber, J. J.** La orientación actual de los estudios sobre la vida de Cristo. Reflexiones Pastorales (II). — Crit., 36 (1963), 329-330.

5 DOGMATICA DE LA IGLESIA

- 741 **Arias, L.** *Mysterium Kirche*. — Salm., 10 (1963), 325-338.
- 742 **Arrieta, J.** La colegialidad episcopal. Un tema en vistas al actual Concilio. — EstEc., 38 (1963), 5-56.
- 743 **Bandera, A.** La Iglesia divina y humana. Un recorrido a través del Magisterio. — CiTom., 90 (1963), 217-262.
- 744 **Collantes, J.** Sucesión apostólica y cooptación en el apostolado. — EstEc., 38 (1963), 83-92.
- 745 **Extremaña, C.** En torno a la Iglesia, Cuerpo Místico. — StudA., 3 (1963), 585-590.
- 746 **Fábregas, J. D.** Algunos problemas eclesiológicos actuales. — TEsp., 7 (1963), 557-596.
- 747 **Fernández, D.** El binomio "Primado-Episcopado". — RET., 23 (1963), 367-374.
- 748 **Fransen, P.** Concepto de la Iglesia. — OCat., 6-1 (1963), 328-352.
- 749 **Franzen, P.** Las conferencias episcopales, problema crucial del Concilio. — RyF., 168 (1963), 149-172.
- 750 **Gallardo, G.** Fundamento y dimensión del pontificado. — ETF., 5 (1963), 109-120.
- 751 **Häring, B.** El concilio y el misterio de la unidad. — OCat., 6-1 (1963), 289-327.
- 752 **Hafmans, F.** Estructura colegial de la Iglesia (II - Datos teológicos). — TyV., 4 (1963), 3-10.
- 753 **Inchaurreaga, P.** El primado Pontificio y la Jurisdicción Episcopal en los Concilios Tridentino, Vaticano I y Vaticano II. — Lu., 12 (1963), 3-20.
- 754 **Jiménez Urresti, T. I.** La colegialidad episcopal. (Síntesis de exposición doctrinal). — ScriptV., 10 (1963), 177-219.
- 755 **Pérez del Visa, I.** Revalorización del episcopado. — EstBA., 549 (1963), 658-666.
- 756 **Rocha, Z.** Reflexões sobre o Mistério da unidade da Igreja. — Symp., 5 (1963), 51-71.
- 757 **San León, M.** La unidad de la Iglesia. — PenCr., 10 (1963), 314-324.
- 758 **Sauras, E.** La Iglesia como Misterio. — TEsp., 7 (1963), 49-98.
- 759 **Schepers, B. M.** Naturaleza de la Iglesia según Karl Barth. — StudA., 3 (1963), 127-136.
- 760 **Trenchard, E.** El Reino de Dios y la Iglesia. — PenCr., 10 (1963), 244-249.
- 761 **Varias.** La Iglesia. — TyV., 4 (1963), 147-187.
- 762 **Xiberta, B. M.** Fundamento del carácter social de la Iglesia. — OCat., 6-1 (1963), 400-413.

6 GRACIA Y VIRTUDES

- 763 **Blanca Sahagún, G.** La inhabitación del Espíritu Santo en el alma justificada, según Zumel. — EstM., 19 (1963), 51-68.
- 764 **Briancesca, E.** La teología de la fe en San Alberto Magno. — Teol., 1 (1963), 124-142.
- 765 **Enrique del Sdo. Carazán.** La inhabitación trinitaria: a propósito de una

7 SACRAMENTOS

- 766 **Alonso Díaz, J.** Los elementos de la tradición eucarística en relación con Jesucristo. — RET., 23 (1963), 47-60.
- 767 **Espeja, T.** Sacramentalidad del Episcopado. — TEsp., 7 (1963), 99-130.
- 768 **Guerra y Gómez, M.** Diáconos helénicos y bíblicos. — Burg., 4 (1963), 9-144.
- 769 **Lassegue, J. B. y Manzaneda, F.** Celibato y Matrimonio. — StudA., 3 (1963), 591-594.
- 770 **López Martínez, N.** La distinción entre obispos y presbíteros. — Burg., 4 (1963), 145-226.
- 771 **Lumbreras, P.** El Sigilo Sacramental. II. Bases para la revisión. — StudA., 3 (1963), 437-456.
- 772 **Robles, L.** Teología del episcopado en San Isidoro. Problemas que plantea. — TEsp., 7 (1963), 131-160.
- 773 **Vlasman, G.** Princípios Unitária da mistéria Eucarístico. — REcB., 23 (1963), 70-87.
- 774 **Vlasman, G.** A sacramentalidade do celebração eucarística. — REcB., 23 (1963), 394-411.

8 TEOLOGIA DE LAS REALIDADES TERRESTRES

- 775 **Anónimo.** El hombre, esclavo de la organización y lo técnico. — HyD., 39 (1963), 169-172.
- 776 **Arnald, F. X.** Dignidad de la mujer en la perspectiva católica. — OCot., 6-1, (1963), 513-529.
- 777 **Baras, L.** Cristianismo y mundo futuro. — Men., 121 (1963), 365-369.
- 778 **Corbá, G.** La vocación del laico. — RPJ., 45 (1963), 4-9.
- 779 **Calama, J. M.** Valores espirituales del tiempo libre. — TEsp., 7 (1963), 705-722.
- 780 **Ehrhardt, A. A. T.** Las cristianas y la autoridad. — Diog., 41 (1963), 97-111.
- 781 **Flaristan, C.** El trabajo y el culto. — Salm., 10 (1963), 311-323.
- 782 **Games Das Santas.** Consciência católica e participação da vida pública, no "Pacem in Terris". — Bro., 77 (1963), 524-540.
- 783 **Huerga, A.** El laicado, problema vivo de la teología contemporánea. — TEsp., 7 (1963), 205-230.
- 784 **Huneus, A.** Las reformas estructurales. — FiTer., 10 (1963), 3-14.
- 785 **Loín Entralgo, P.** Consecrota mundi. — PyEsp., 283 (1963), 43-48.
- 786 **Loín Entralgo, P.** El intelectual católico en la sociedad actual. — Men., 22 (1963), 425-430.
- 787 **Martínez Gómez, L.** El humanismo cristiano a la luz de lo "Pacem in Terris". — RyF., 168 (1963), 429-438.
- 788 **Mauricia, D.** Catolicismo y vida internacional. — Bro., 76 (1963), 641-648.
- 789 **Marcilio González, C.** Humanismo en el horizonte conciliar. — Arb., 54 (1963), 5-27.
- 790 **Muñoz Goma, R.** Loicado: pueblo de Dios. — Men., 122 (1963), 438-442.
- 791 **Oraz Reta, J.** El hambre y lo humano en la teología contemporánea. — Cris., 7 (1960), 143-173.
- 792 **Reis, M. G.** Os Cristãos e as Estruturas Sociais. — EstRG., 89 (1963), 15-19.
- 793 **Rizzuta, A. M.** Adultez y laicado. — EstBA., 550 (1963), 729-739.
- 794 **Usseras Carretero, M.** Ecclesialogía y estatuto canónico del apostolado secolar. (Temas para el Vaticano II). — EstFr., 63 (1962), 195-240.
- 795 **Vetrana, V. O.** Laicos y opinión pública en la Iglesia. — Crit., 36 (1963), 729-731.

- 796 **van Kuehnelt-Leddihn, E.** Cristianismo, técnica, "colonialismo" y los países subdesarrollados. — Crit., 35 (1963), 127-133.

9 ESCATOLOGIA

- 797 **Abad Gámez, A.** ¿Iglesia o Iglesias? — Arb., 55 (1963), 53-77.
 798 **García, C.** Lo necesidad de la Iglesia para salvarse. — StudA., 3 (1963), 31-86.
 799 **Ochagavía, J.** ¿De qué mundo es su Reino? — Men., 118 (1963), 147-154.
 800 **Salá, F. de P.** Sobre la muerte de los niños que mueren sin bautismo. — RET., 23 (1963), 3-20.
 801 **Tolazo, L.** Fuera de la Iglesia no hay salvación. — TyV., 4 (1963), 281-285.

IV MARIOLOGIA

1 GENERALIDADES

- 802 **Baraúna, G.** A caminho de uma teologia e pastoral Mariana mais Ecu-
 mênica. — RECB., 23 (1963), 623-657.
 803 **Bartalamei, T.** Relazioni di Maria, Madre di Dio, con lo Spirito Santo. —
 EphM., 13 (1963), 5-40.
 804 **Bernarda de Aperribay.** Moria en la Sagrada Escritura, según Tomás
 Francés de Urrutigoiti. — EstM., 24 (1963), 153-176.
 805 **Casanovas, R.** María en la Sagrada Escritura, según los primitivos escritores
 catalanes. — EstM., 24 (1963), 125-152.
 806 **Cascante, J. M.** Metodología Mariológica. — EstM., 24 (1963), 9-30.
 807 **Crístófol de Pamplona.** María Santísima en la Sagrada Escritura, según
 Martínez de Pipalda. — EstM., 24 (1963), 193-200.
 808 **de Aldama, J. A.** Virgo in partu, virga post partum. — EstEc., 38 (1963),
 57-82.
 809 **Delgado Varela, J. M.** Sentido literal mariológico de Rom. 5, 15. —
 EphM., 13 (1963), 253-266.
 810 **Didier de Cre.** Le Fiat de l'Annonciation. — Est. F., 13 (1963), 129-162.
 811 **Enrique del Sagrada Carazón.** María en la Biblia, según el P. Juan B.
 de Lezama. — EstM., 24 (1963), 101-124.
 812 **Esquerda, J.** Exégesis de textos marianos escriturísticos en Fernando
 Quirino de Salazar. — EstM., 24 (1963), 231-310.
 813 **Esteban S. M. de la Inmaculada.** María en la Sagrada Escritura, según
 los escritores agustinos españoles. — EstM., 24 (1963), 31-66.
 814 **Fernández, D.** De matrimonio Mariae cum Ioseph iuxta S. Epiphonium
 eiusque coaequales. — EphM., 13 (1963), 453-468.
 815 **Falgada Flórez, S.** Cuestiones de teología mariana según el P. Bartolomé
 de los Ríos. — CdD., 176 (1963), 35-62.
 816 **García Miralles, M.** María en la Sagrada Escritura, según los escritores
 dominicos: San Vicente Ferrer (1350-1419). — EstM., 24 (1963), 89-100.
 817 **García Vieyra, A.** Purificación de María y oblación del Señor en el
 templo. — ETF., 5 (1963), 7-36.
 818 **Garrido, M.** Doctrina mariana en las Actas del Concilio Vaticano I. —
 EphM., 13 (1963), 315-370.
 819 **Lamirande, E.** Prises de position au sujet de Marie chez des non-Catholiques
 canadiens. — EphM., 13 (1963), 287-294.
 820 **Most, W. G.** The problem of causality in the coredeemption. — EphM.,
 821 **Peinador, M.** El "signo" ofrecido por Dios en Is. 7, 14-16. — EphM., 13
 (1963), 275-286.

- 822 **Rivera, A.** La Virgen en los comentarios evangélicos del P. Juan de Maldonado. — EstM., 24 (1963), 201-230.

2 PRERROGATIVAS

- 823 **Basilio de S. Pablo.** Hacia una común inteligencia de la corredención mariana. — EphM., 13 (1963), 193-252.
 824 **del Páramo, S.** La plenitud de gracia de la Santísima Virgen, según el Cardenal Francisco de Toledo. — EstM., 24 (1963), 177-192.
 825 **Folgado Flórez, S.** La corredención mariana en Bartolomé de los Ríos. — EstM., 24 (1963), 67-88.
 826 **Lamirande, E.** La "Theotokos" et les travaux du mouvement oecuménique "Foi et constitution". — EphM., 13 (1963), 77-105.

3 MARIA Y LA IGLESIA

- 827 **de Aldama, J. A.** Calificación teológica actual de la doctrina de la virginidad 'in partu'. — EphM., 13 (1963), 267-274.

4 CULTO MARIANO

- 828 **Canal, J. M.** Piedad mariana del siglo XII. — EphM., 13 (1963), 435-452.
 829 **Delgado Varela, J. M.** María en la espiritualidad pastoral. — EstM., 19 (1963), 89-118.
 830 **Feliciano de Ventosa.** La devoción a María en la espiritualidad de San Francisco. — EstFr., 63 (1962), 277-296.
 831 **García Miralles, M.** María y la Eucaristía. — EphM., 13 (1963), 469-473.
 832 **Herrán, L.** Loores del pueblo cristiano a María. ¿Rutina o Espíritu Santo? — EphM., 13 (1963), 397-434.
 833 **Puig, J.** La Mariología oriental se refleja en los íconos. — Reun., 8 (1963), 87-92.

5 ACTUALIDADES

- 834 **García Garcés, N.** Viejas lecciones con aplicaciones a nuestros días. — EphM., 13 (1963), 371-396.
 835 **Armas, G.** Los pecados de compensación en la ética agustiniana. — Aug., 8 (1963), 103-108.

V TEOLOGIA MORAL

1 PRINCIPIOS

- 836 **Daniélou, J.** La moral al servicio de la persona. — Men., 124-125 (1963), 707-711.
 837 **de Margerie, B.** ¿Diálogo Católico-Comunista? — Vo., 57 (1963), 321-337.
 838 **de Romeo y Logunas, M. J.** La norma moral y el derecho positivo. — Symp., 5 (1963), 179-192.
 839 **Ferrer Hombrevilla, J.** La responsabilidad personal en las personas víctimas de obsesiones. — OCat., 6-1 (1963), 160-164.
 840 **Freijo, E.** Sobre la psicología de la conciencia moral. — Salm., 10 (1963), 243-294.
 841 **Gomes Dos Santos.** A consciência individual na encíclica da paz. — Bro., 77 (1963), 12-22.

- 842 **Kövecses, G.** Ontogênese da consciência moral. — Ver., 8 (1963), 104-133.
 843 **Leclercq, J.** Lo encíclico "Pacem in Terris". — OCat., 6-II (1963), 277-288.
 844 **Montini, J. B.** O Cristão e o Bem-Estar Temporal. — Vo., 57 (1963), 481-504.
 845 **Rodríguez, V.** La "Pacem in Terris" y la libertad religiosa. — CiTom., 90 (1963), 665-686.

2 VIRTUDES Y PRECEPTOS

- 846 **Agopito de Sobrotillo.** La eutanasia. — EstFr., 63 (1962), 421-464.
 847 **Bondero, A.** Virginidad, castidad perfecta y continencia. — CiTom., 90 (1963), 545-570.
 848 **Folliet, J.** El infanticidio de Lieja o la mentira de la piedad. — Crit., 36 (1963), 693-697.
 849 **Fondevil Padrol, J. M.** Límites de la Libertad en el hombre pecador y redimido. — OCat., 6-I (1963), 148-159.
 850 **Gonzalo Higuero.** Impuestos y moral en los siglos XVI y XVII. — MiCo., 40 (1963), 5-50.
 851 **Guissard, L.** La libertad de prensa. — OCat., 6-I (1963), 1-8.
 852 **Koser, C.** Colaboração com não-Católicos. — REcB., 23 (1963), 315-332.
 853 **Martins, A.** Morfina, euforia e morte. — Bra., 76 (1963), 554-567.
 854 **Mortins, A.** Responsabilidades Católicas perante os Cegos. — Bro., 76 (1963), 29-41.
 855 **Moreiro, A.** A autodeterminação e a guerra fria. — Bro., 78 (1963), 5-15.
 856 **Novorro, S.** Uno discusión sobre medias modernísimos esterilizantes. — RET., 23 (1963), 191-208.
 857 **Rahner, K.** Sobre la Libertad de palabra dentro de la Iglesia. — HyD., 39 (1963), 393-402.
 858 **Sedrón, F.** Relaciones entre novios. — EstBA., 547 (1963), 516-525.
 859 **Setien, J. M.** Autoridad paterna y educación. — Lu., 12 (1963), 21-40.
 860 **Soria, C.** La raíz religiosa y moral de la doctrina social de lo Iglesia y el Concilio. — TEsp., 7 (1963), 519-556.

3 SACRAMENTOS

- 861 **Beruti, E. J.** El Método de la Continencia periódica. — Io., 33 (1963), 8-12.
 862 **Clark, M.** Problemas del matrimonio católico. — HyD., 39 (1963), 274-277.
 863 **Lorrain, H.** Amor humano y birthcontrol. — Men., 117 (1963), 97-104.
 864 **Moreiro Alves, J.** A evolução da teoria do casamento inexistente. — Ve., 20 (1963), 419-438.
 865 **Nicholson, R.** Inhibición de la Ovulación con Noresteroides. Consideraciones médico-morales. — Ia., 33 (1963), 13-30.

4 MORAL PROFESIONAL

- 866 **Capmany, J.** Valoración moral de las operaciones humanas. — OCot., 6-I (1963), 165-177.

5 HISTORIA

- 867 **Tumbos, I.** La teología moral entre los dos Concilios Vaticanos. — HyD., 39 (1963), 173-176.

VI DERECHO CANONICO**1 FUENTES Y PRINCIPIOS**

- 868 **Setien, J. M.** Libertad de conciencia y tolerancia. — Lu., 12 (1963), 97-136.
- 869 **Spiazzi, R.** La Iglesia y el mundo bajo la mirada de Pablo VI. — Crit., 36 (1963), 806-808.
- 870 **Useros Corretero, M.** Derecho canónica-pastoral-Iglesia. — OCat., 6-II (1963), 289-334.

2 PERSONAS FISICAS Y MORALES

- 871 **Alonso Lobo, A.** Organización de las asaciones de los fieles. — RET., 17 (1962), 657-676.
- 872 **Anónimo.** ¿Libertad religiosa? — HyD., 39 (1963), 253-256.
- 873 **Bonet Marrugat, A.** Organización del apostolado seglar. — RET., 17 (1962), 725-730.
- 874 **de Echeverría, L.** La curia episcopal pastoral. — RET., 17 (1962), exégesis de la doctrina de S. Tomás en su comentario a las "Stentencias". — Salm., 10 (1963), 295-309.
799-838.
- 875 **de Urrutio, J. L.** El campo administrativa en la actividad de la Iglesia. — RET., 17 (1962), 625-656.
- 876 **Fermoso, P.** Ficha personal en los años de formación. — RAE., 4 (1963), 269-279.
- 877 **Fernández Regatillo, E.** Funciones de los tonsuradas, minoristas, subdiáconos y diáconos. — ST., 51 (1963), 690-693.
- 878 **García Faide, J. J.** La curia episcopal jurídica. — RET., 22 (1962), 775-798.
- 879 **Hornef, J.** ¿Vuelve el diacanado de la Iglesia primitiva? — OCat., 6-II (1963), 396-415.
- 880 **Piñero Corrión, J. M.** Problemática actual sobre los Institutos seculares. — RET., 17 (1962), 707-724.
- 881 **Soboter March, J.** La potestad de los Legados Pontificios. — EstFr., 64 (1963), 321-398.
- 882 **Sonchís, A.** El estado religioso o el evangelismo en la Iglesia. — TEsp., 7 (1963), 161-204.
- 883 **Sonz Villolbo S.,** La curia romana, órgano de la administración de la Iglesia. — RET., 17 (1962) 747-774.
- 884 **Setién, J. M.** Organización de las asociaciones sacerdotales. — RET., 22 (1962), 677-706.

3 COSAS

- 885 **Cobrol Mendonça, J. C.** A constituição apostólica "Veterum Sapientia". — Ve., 20 (1963), 165-178.
- 886 **García Borbereno, T.** El principio de separación de fueros en el régimen del seminario. — Sem., 9 (1963), 227-242.
- 887 **Giordani, N.** El seminario menor como ambiente de formación. — Sem., 9 (1963), 325-340.
- 888 **Hernández, F. M.** El Seminario, problema de la Iglesia. — HyD., 39 (1963), 857-862.
- 889 **Iranzo, V. S.** La obligación esponsalicia en el canon 1017. — CiTom., 90 (1963), 445-470.

- 890 **Sahagun Lucas, J.** Formación y proyección social en el Seminario. — Sem., 9 (1963), 341-360.
 891 **Staehtlin, C. M.** La nueva censura cinematográfica. — RyF., 167 (1963), 477-492.
 892 **Zudaire Arraiza, I.** Selección de alumnos en el Seminario Menor. — Sem., 9 (1963), 309-324.

4 PROCESOS

- 893 **Acebal, J.** Las cuestiones prejudiciales en Derecho Canónico. — CiTam., 90 (1963), 571-628.

5 PENAS Y DELITOS

- 894 **García Barberena, T.** La sanción penal de las personas jurídicas como acto administrativo. — RET., 22 (1962), 731-746.

6 HISTORIA

- 895 **de Urrutia, F. X.** El fundamento del valor jurídico de la costumbre según Suárez. — EstD., 11 (1963), 517-564.
 896 **Díaz y Díaz, M. C.** Pequeñas aportaciones para el estudio de la "Hispana". — REDC., 17 (1962), 373-392.
 897 **García Barriuso, P.** Visión histórica y actual del problema de la subordinación del Estado a la Iglesia. — VyV., 21 (1963), 5-60.
 898 **Larrabe, J. L.** La creación de nuevas parroquias según el Concilio de Trento. — Teol., 1 (1963), 252-271.
 899 **Leite, A.** O IV centenário do Decreto do Concilio de Trento sobre as Seminários. — Bro., 77 (1963), 165-177.
 900 **López de Prado, J.** Derecho de la Iglesia a evangelizar según los juristas clásicos de la Compañía de Jesús. — MiCo., 40 (1963), 51-80.
 901 **Navak, J.** Reclamaciones de Mons. Mariano Escalada por la retención de la Bula de nombramiento como auxiliar de Buenos Aires. — Teol., 1 (1963), 272-285.
 902 **Sierra, L.** La reacción del Episcopado español ante los decretos de matrimonio del ministro Urquijo de 1799 a 1813. — EstD., 11 (1963), 447-516.
 903 **Spiazzi, R.** La Iglesia y el mundo bajo la mirada de Pablo VI. — Crit., 36 (1963), 806-808.

7 DERECHO INTERNACIONAL

- 904 **Aldunate, J.** Pacem in Terris y la colaboración de católicos y no católicos dentro de una sociedad pluralista. — TyV., 4 (1963), 269-271.
 905 **Camblin, J.** La Iglesia y el poder en la sociedad pluralista. — TyV., 4 (1963), 250-268.
 906 **Farrell, G. T.** El estado providencia de Lord Beveridge. — Crit., 36 (1963), 368-371.
 907 **García-Trevijano Fas, J. A.** Panorama actual del Derecho administrativo y su conexión con el ordenamiento canónico. — RET., 22 (1962), 619-624.
 908 **Guerrero, E.** Aclaraciones a un discurso del cardenal Bea. — HyD., 39 (1963), 347-351.
 909 **Hofmans, F.** Tolerancia y apostasía. — TyV., 4 (1963), 272-280.
 910 **Küng, H.** Iglesia y libertad. — Men., 124-125 (1963), 697-706.

- 911 **Rodríguez, V.** La libertad político-religiosa para las confesiones acatólicas ¿derecho estricto del hombre? — *CiTom.*, 90 (1963), 319-332.
 912 **Temiña, A.** Sobre la libertad religiosa en España. — *RET.*, 23 (1963), 277-308.
 913 **Varias.** Libertad religiosa. — *CuTe.*, 48 (1963), 219-282.

9 ACTUALIDADES

- 914 **de Garganta, J. M.** En torno a una adaptación de estructuras en la Iglesia Occidental. — *TEsp.*, 7 (1963), 231-282.
 915 **Zalba, M.** Boletín Canónico-Moral de 1963. — *EstEc.*, 38 (1963), 185-218.

VII SAGRADA ESCRITURA

1 INTRODUCCION GENERAL

- 916 **Alansa Schökel, L.** La Biblia como obra literaria. — *CuBi.*, 20 (1963), 131-148.
 917 **Arnaldich, L.** La inspiración verbal de la Escritura en los teólogos y escrituristas españoles del siglo XIX. — *Salm.*, 10 (1963), 555-570.
 918 **Caubet Iturbe, J.** "Et sic omnis Israel salvus fiet". (Ram. XI, 26). Su interpretación por los escritores cristianos de los siglos III-XIII. — *EstBi.*, 21 (1962), 127-150.
 919 **Díez Macha, A.** Un nuevo ms. "palestinense" del libro de Jueces entre los fragmentos de la Biblioteca Universitaria de Cambridge. — *Sef.*, 23 (1963), 236-251.
 920 **Fermín de Ocaña.** Interpretación antioquena de las profecías referidas a Israel. — *EstFr.*, 64 (1963), 399-424.
 921 **Ibáñez Arana, A.** La narración etiológica como género literario bíblico. — *ScriptV.*, 10 (1963), 161-176.
 922 **Sansegunda, P.** Posibilidad teológica de un sentido literal "plenior" en la Sagrada Escritura. — *StudA.*, 3 (1963), 211-286.
 13 (1963), 61-76.

2 TEXTOS ORIGINALES Y TRADUCCIONES

- 923 **Cantera, J.** La Vetus Latina y el texto masorético. — *Sef.*, 23 (1963), 252-264.

3 APOCRIFOS Y JUDAISMO

- 924 **Mejía, J.** Nuevo descubrimiento de manuscritos en Palestina (Jordania). — *Teol.*, 1 (1963), 181-184.

4 EXEGESIS Y PROBLEMAS DEL A. T.

- 925 **Alonso Díaz, J.** La conversión de Nabucodonosor en bestia. — *CuBi.*, 20 (1963), 67-74.
 926 **Arnaldich, L.** Palestina preristórica y la historia bíblica de los orígenes. — *CuBi.*, 20 (1963), 75-88.
 927 **Carraro, D. A.** El diluvio y las investigaciones modernas. — *RBib.*, 25 (1963), 151-158.

- 928 **del Olmo Lete, G.** Estructura literaria de Ez. 33, 1-20. — *EstBi.*, 22 (1963), 5-32.
- 929 **González Núñez, A.** El rocío del cielo. — *EstBi.*, 22 (1963), 109-140.
- 930 **Gonzala Maesa, D.** La legislación mosaico y el Código de Hammurabi. — *CuBi.*, 20 (1963), 89-108.
- 931 **Graviatti, J. C.** Gabaón y el problema racial. — *RBib.*, 25 (1963), 137-150.
- 932 **Ibáñez Arana, A.** Las etiologías del Pentateuco. — *ScriptV.*, 10 (1963), 241-275.
- 933 **Levaratti, A. J.** Observaciones sobre Gén. 2. — *RBib.*, 25 (1963), 12-18.
- 934 **Marena, A.** Leyendo la Biblia. Amós. — *TyV.*, 4 (1963), 32-35.
- 935 **Morreale, M.** Las antiguas biblias hebreo-españolas comparadas en el pasaje del Cántico de Moisés. — *Sef.*, 23 (1963), 3-21.
- 936 **Rivera, L. F.** El "esposo sangriento" (Ex. 4, 24-26). — *RBib.*, 25 (1963), 129-136.
- 937 **Salguera, J.** Interpretación católica de los tres primeros capítulos del Génesis y su relación con las teorías modernas. — *CuBi.*, 20 (1963), 195-211.
- 938 **Salvador, J.** O Salmo 119. — *RCB.*, 7 (1963), 5-9.
- 939 **Vendrame, C.** O sentido coletivo da Almãh. — *RCB.*, 7 (1963), 10-16.

5 EXEGESIS Y PROBLEMAS DEL N. T.

- 940 **Alonsa Díaz, J.** Historicidad del evangelio de Marcos en la Presentación de la muerte de Jesús como muerte redentora. — *EstBi.*, 21 (1962), 23-36.
- 941 **Alonsa Díaz, J.** Pasaje de la calma de la tormenta en el Evangelio, según Mateo. — *CuBi.*, 20 (1963), 149-157.
- 942 **Alonsa Díaz, J.** Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea (Mt. 7, 24-30; Mt. 15, 21-28). — *CuBi.*, 20 (1963), 274-279.
- 943 **Bartina, S.** El toro apocalíptico lleno de "ojos". — *EstBi.*, 21 (1962), 329-338.
- 944 **Bea, A.** La historicidad de los evangelios desde el punto de vista puramente humano-histórico. — *HyD.*, 39 (1963), 142-151.
- 945 **Bea, A.** Historicidad de los Evangelios. — *RBib.*, 25 (1963), 159-172.
- 946 **Galván, J.** Ut omnes unum sint. (Jo. 17, 21). — *RCB.*, 7 (1963), 47-60.
- 947 **Leal, J.** El clima de la fe en la Redaktionsgeschichte del IV Evangelio. — *EstBib.*, 22 (1963), 141-178.
- 948 **Leal, J.** Et ipse Iesus erat incipiens quasi annorum triginta, ut putabatur, filius Ioseph (Lc. 3, 23). — *CuBi.*, 20 (1963), 331-334.
- 949 **Naber, P.** Que o seu sangue caia sobre nós e sobre os nossos filhos. — *RCB.*, 7 (1963), 17-28.
- 950 **Perrin, N.** Estado actual de los estudios neotestamentarios. — *CuTe.*, 45 (1963), 41-46.

6 VIDA DE CRISTO

- 951 **Anónima.** Orientaciones actuales de los estudios exegéticos, sobre la vida de Cristo. — *OCat.*, 6-II (1963), 227-235.
- 952 **Anónima.** Orientaciones actuales de los estudios exegéticos sobre la vida de Cristo. — *TyV.*, 4 (1963), 113-120.
- 953 **Bartina, S.** Jesús y los saduceos. "El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob" es "el que hace existir". — *EstBi.*, 21 (1962), 151-160.
- 954 **da Assis Rocha, G. A.** Aspectos literários das parábolas de Cristo. — *Ve.*, 20 (1963), 43-54.

- 955 **Toledo, R. G.** Jesús y el sábado. — CuBi., 20 (1963), 5-32.
 956 **Weber, J. J.** La orientación actual de los estudios sobre la vida de Cristo. — Crit., 36 (1963), 249-251.

7 SAN PABLO

- 957 **Bortina, S.** "Cristo, imagen del Dios invisible", según los papiros. — StP., 2 (1963), 13-34.
 958 **Bertón, N.** La estructura de la Iglesia según 1º Corintios 12. — CuTe., 47 (1963), 191-202.
 959 **de Villapadierna, C.** La Alianza en la Epístola a los Hebreos. — EstBi., 21 (1962), 273-296.
 960 **Güemes, A.** La eleuthería en las epístolas. Examen de textos. — EstBi., 21 (1962), 37-64.
 961 **Lasierro, L.** ¿San Pablo en España? — HyD., 39 (1963), 28-35.
 962 **Leal, J.** Planes de San Pablo sobre España. — CuBi., 20 (1963), 222-225.
 963 **Levie, J.** Las valares humanos en la Teología de San Pablo — HyD., 39 (1963), 61-68.
 964 **Lyschik, J.** El endurecimiento del Faraón (Rom. 9, 17-23). — RBib., 25 (1963), 173-180.
 965 **Nee, W.** El significado y valor de Romanos VII. — PenCr., 10 (1963), 300-307.
 966 **Ordóñez Márquez, J.** ¿Ha sanada la hora de San Pablo? — S., 21 (1963), 339-346.
 967 **Puerto, F.** Alcance de la espiritualidad cristiana en el Hambre, según las Cartas de San Pablo. — TEsp., 7 (1963), 619-640.
 968 **Rodríguez Malero, F. X.** El sacerdocio celeste de Cristo. — EstBi., 22 (1963), 69-78.

8 TEOLOGIA BIBLICA

- 969 **Alonso Díez, J.** La que supane el libro de Daniel en la profundización de la idea mesiánica. — CuBi., 20 (1963), 323-330.
 970 **Arnaldich, L.** Perspectivas cristológicas en la historia bíblica primitiva (Génesis, c. 1-11). — CuBi., 20 (1963), 212-221.
 971 **Asensio, F.** Teología bíblica de un tríplica: Salmas 61, 62 y 63. — EstBi., 21 (1962), 111-126.
 972 **Bortino, S.** La escatología del Apocalipsis. — EstBi., 21 (1962), 297-310.
 973 **Chorbel, A.** O conceito de "palingenesia" ou regeneração em Mt. 19, 28. — RCB., 23 (1963), 13-17.
 974 **Croatto, J. S.** Nota de antropológia bíblica. — RBib., 25 (1963), 29-30.
 975 **Croatto, J. S.** El origen de la vida. — RBib., 25 (1963), 55-58.
 976 **Dovies, W. D.** La estructura de la Iglesia según el Nuevo Testamento. — CuTe., 47 (1963), 162-190.
 977 **de Benito Reques, F.** Ideal religiosa del matrimonio en el libro de Tobit. — CuBi., 20 (1963), 335-342.
 978 **de Ocoño, F.** Las profecías referidas a Israel (interpretación antioqueña). — EstFr., 64 (1963), 5-84.
 979 **Díez Mocho, A.** El origen del hambre según la Biblia. — EstBi., 21 (1962), 213-272.
 980 **Golván, C. J.** Ut omnes unum sint (Jo. 17, 21). — RCB., 23 (1963), 36-59.
 981 **Guardia, R. J.** Cristología novotestamentaria según Oscar Cullman. — RBib., 25 (1963), 181-191.

- 982 **Hoyos, P.** La extrema unción en el primer siglo. — RBibl., 25 (1963), 34-42.
- 983 **Hulsbasch, A.** La vida y la muerte en la Biblia. — RAE., 4 (1963), 361-374.
- 984 **Mascialina, M.** La ética en los Evangelios sinópticos. — Teol., 1 (1963), 97-103.
- 985 **Rodríguez Ochoa, J. M.** Estudio de la dimensión temporal en Prov., Job y Qoh. El eterno volver a comenzar en Qohelet. — EstBi., 22 (1963), 33-68.
- 986 **Salguera, J.** El dolor constituye una prueba saludable para el hombre. — CuBi., 20 (1963), 280-299.
- 987 **Salguera, J.** Finalidad del dolor según el A. T. Soluciones definitivas del problema del dolor. — CiTom., 90 (1963), 369-397.
- 988 **Serraina, J.** Dios en el libro de Judit. — CuBi., 20 (1963), 226-229.

9 CIENCIAS AUXILIARES

- 989 **Alonso Schökel, L.** El ritmo hebreo como factor expresivo. — RBibl., 25 (1963), 24-28.
- 990 **Anánima.** Israel y la arqueología. — PenCr., 37 (1963), 30-33.
- 991 **Galiana, M. F.** Sobre los inventarios de papiros literarios griegos y latinos. — StP., 1 (1962), 9-38.
- 992 **Knaak Peuser, A.** La Biblia y los últimos descubrimientos arqueológicos. — PenCr., 10 (1963), 227-229.
- 993 **Mejía, J.** El láméd enfático en nuevos textos del A. T. — EstBib., 22 (1963), 179-190.
- 994 **Mehlmann, D. J.** Histórica da Palestina nos tempos do Novo Testamento (IX). — RH., 27 (1963), 311-340.
- 995 **O'Callaghan, J.** El papiro en el lenguaje de los Padres latinos. — StP., 1 (1962), 71-120.
- 996 **Olavarri, E.** Moab en un nuevo documento asirio del siglo VIII a. C. — EstBi., 21 (1962), 315-324.
- 997 **Salvador, J.** A questão palestinese. — RCB., 23 (1963), 18-35.
- 998 **Simões de Paula, E.** Hamurabi e o seu código. — RH., 27 (1963), 257-270.

10 BIBLIA Y VIDA

- 999 **Mezzocasa, F.** Los círculos bíblicos. — RBibl., 25 (1963), 62-68.
- 1000 **Vandenbraucke, F.** Los salmos, escuela de oración. — Sem., 9 (1963), 505-514.

VIII TEOLOGIA ASCETICO-MISTICA

1 VIDA ESPIRITUAL

- 1001 **Anónimo.** Lo espiritualidad cristiana y el mundo moderno, según el arzobispo de Cantorbery. — OCat., 6-II (1963), 416-423.
- 1002 **Artiles, M. F.** Concilio, Pobreza, Iglesia. — Crit., 36 (1963), 286-291.
- 1003 **Brassa, G. M.** Reflexiones sobre piedad objetiva y subjetiva. — Sem., 9 (1963), 433-448.
- 1004 **Calamina, J.** Crisis en la vida espiritual. — Man., 35 (1963), 47-62.
- 1005 **de Moragas, J.** La vivencia religiosa a través de la evolución de la existencia. — Sem., 9 (1963), 269-276.

- 1006 **Escomez, J. M.** Naturaleza y necesidad de la obediencia en la Iglesia. — TEsp., 7 (1963), 443-480.
- 1007 **Fabbri, E. E.** Arte y riesgo de la paternidad. — EstBA., 543 (1963), 175-182.
- 1008 **Granera, J. M.** La espiritualidad del trabajo. — Man., 35 (1963), 99-120.
- 1009 **Granera, J. M.** La pobreza cristiana. — HyD., 39 (1963), 304-316.
- 1010 **Haornoert, E.** A Igreja e a Pobreza. — REcB., 23 (1963), 577-582.
- 1011 **Llamero, M.** Ascesis cristiana y humanismo. — TEsp., 7 (1963), 283-390.
- 1012 **Lope Cilleruela, P.** La formación del alma. — RAE., 4 (1963), 177-196.
- 1013 **López-Oleo, R.** La palabra humana y la Oración. — Man., 35 (1963), 225-232.
- 1014 **Madariago, B.** Pedagogía de la personalidad y humildad cristiana. — VyV., 21 (1963), 121-184.
- 1015 **Nicolau, M.** Espiritualidad del universitario. — Man., 35 (1963), 233-240.
- 1016 **Roldán, A.** Oración y temperamento. — Sem., 9 (1963), 479-504.
- 1017 **Roldán, A.** La virtud de la sinceridad, hoy. — HyD., 39 (1963), 646-654.

2 VIDA SACERDOTAL

- 1018 **Esquerdo, J.** Sentido de Iglesia. — S., 21 (1963), 53-59.
- 1019 **Galmes, L.** El sacerdote portador de valores humanos. En torno al humanismo del sacerdote. — TEsp., 7 (1963), 481-506.
- 1020 **Gamarra Mayor, S.** La formación de los clérigos en orden a la obediencia en la España romanovisigoda. — ScriptV., 10 (1963), 121-160.
- 1021 **García, A.** Meditación sobre el sacerdocio según San Agustín. — RAE., 4 (1963), 95-114.
- 1022 **García, J.** El sacerdote como ministro según S. Agustín. — RAE., 4 (1963), 375-398.
- 1023 **García Miralles, M.** Santidad Episcopal. — TEsp., 7 (1963), 391-406.
- 1024 **Gomis, J.** Una renovación clerical a medio camino. — Sem., 9 (1963), 301-309.
- 1025 **Hurley, D. E.** Caridad cristiana y libertad apostólica. — Sem., 9 (1963), 425-432.
- 1026 **Olechea Lobayén, J. B.** La figura del sacerdote en el Concilio Vaticano II. — S., 21 (1963), 294-298.
- 1027 **Pohier, J. M.** La castidad sacerdotal. — Sem., 9 (1963), 243-268.
- 1028 **Robles, A.** La santidad sacerdotal. — TEsp., 7 (1963), 407-442.
- 1029 **Soco Alorcán, J.** Espiritualidad sacerdotal en los jesuitas españoles del s. XVII. — MiCo., 39 (1963), 209-296; 40 (1963), 84-204.
- 1030 **Setién, J. M.** Organización de las asociaciones sacerdotales. — OCat., 6-II (1963), 138-172.
- 1031 **Velosco, C.** El orgullo colectivo. — S., 21 (1963), 68-76.

3 VIDA RELIGIOSA

- 1032 **Adolfo de lo Modre de Dios.** Acomodación del espíritu de una Orden a las exigencias de la época (Criterios y leyes). — REsp., 22 (1963), 103-118.
- 1033 **Enrique del Sogrodo Corozán.** Las actividades del "Apostolado moderno" y la vida contemplativa del Carmelita Descalzo. — REsp., 22 (1963), 119-136.
- 1034 **Gronero, J. M.** Las necesidades psicológicas en la vida religiosa. — Man., 35 (1963), 155-162.
- 1035 **Gronero, J. M.** La pobreza religiosa. — HyD., 39 (1963), 561-572.
- 1036 **López Salgado, C.** Personalidad, vida religiosa, obediencia. — ETF., 5 (1963), 96-108.

- 1037 **Vaca, C.** Teología de la obediencia. — RAE., 4 (1963), 81-94; 254-268.
 1038 **Zurbana, F.** Consejas a las religiosas. — HyD., 39 (1963), 263-270.

4 CUESTIONES MISTICAS

- 1039 **Efrén de la Madre de Dios.** Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de la Santísima Trinidad. — REsp., 22 (1963), 756-772.
 1040 **Enrique del Sagrada Carazán.** Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo. — REsp., 22 (1963), 773-812.
 1041 **Laureana de la Inmaculada.** El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz. — MonC., 71 (1963), 3-44; 155-212; 335-365.

5 HAGIOGRAFIA

- 1042 **Adolfo de la Madre de Dios.** Vista panorámica de la vida espiritual según Santa Teresa. — REsp., 22 (1963), 585-608.
 1043 **Ample Ríos, V.** El cura de Ars, pastor de almas. — Sem., 9 (1963), 277-300.
 1044 **Efrén de la Madre de Dios.** Teresa de Jesús, sentido de adaptación. — REsp., 22 (1963), 267-283.
 1045 **Paveda Ariña, J. M.** "Enfermedades" y misticismo en Santa Teresa. — REsp., 22 (1963), 251-266.
 1046 **Rheinfelder, H.** Inácia de Loyala e Matinho Lutero na Alemanha de hoje. — Symp., 5 (1963), 72-87.
 1047 **Raldán, A.** La misión de Santa Teresa en la Iglesia a la luz de la Hagiatipología. — REsp., 22 (1963), 284-347.
 1048 **Sánchez Beata, C.** Gobernar educando. Rasgos del genio pedagógico de Santa Teresa. — REsp., 22 (1963), 444-461.
 1049 **Sinnige-Breed, A.** Evolución normal y unitaria del "yo" teresiano a la luz de su vida interior. — REsp., 22 (1963), 238-250.
 1050 **Vaca, C.** La personalidad de Santa Teresa de Jesús. — REsp., 22 (1963), 225-237.
 1051 **Vélez, R.** Santa Teresa modelo de feminismo. — UnA., 153 (1963), 157-174.

6 HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

- 1052 **Adalfa de la Madre de Dios.** Síntesis teresiana sobre contemplación adquirida. — REsp., 22 (1963), 723-735.
 1053 **Gracia Ma. del SS. Sacramenta.** Doctrina espiritual del P. Jerónimo Antonio de la M. de Dios, Director y amigo de Santa Teresa. — MonC., 70 (1962), 367-398; 71 (1963), 485-520.
 1054 **Blas de Jesús.** "Verdadera humildad". En los fundamentos de la ascética teresiano. — REsp., 22 (1963), 681-722.
 1055 **Capánaga, V.** La Iglesia en el itinerario espiritual de San Agustín y Santa Teresa de Jesús. — Aug., 8 (1963), 205-224.
 1056 **Efrén de la Madre de Dios.** Pensamiento de Santa Teresa sobre el apostolado de los Carmelitas Descalzos. — REsp., 22 (1963), 30-45.
 1057 **Emmanuel de la Vierge.** Disposiciones interiores del religioso apóstol en el pensamiento Teresiano. — REsp., 22 (1963), 834-847.
 1058 **Eugenia de la Sagrada Familia.** La espiritualidad Teresiana. — UnA., 153 (1963), 142-156.
 1059 **Elogio de San Juan de la Cruz.** Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana. — REsp., 22 (1963), 521-577.

- 1060 **Ezpeleta, M.** El diorio espiritual de San Francisco de Borja. — Man., 35 (1963), 121-132.
- 1061 **Fortunata de Jesús Sacramentada.** Apostolado de la predicación, y dirección espiritual en el primer siglo de la reforma Teresiana. — REsp., 22 (1963), 46-86.
- 1062 **Fortunato de Jesús Sacramentada.** Doctrina teresiana del amor de Dios. — REsp., 22 (1963), 609-636.
- 1063 **Fortunata de Jesús Sacramentada.** Pecado mortal y contemplación. Solución teresiana a un conflicto. — REsp., 22 (1963), 736-755.
- 1064 **Giardini, F.** Doctrina espiritual en la "Vita Antonii" de san Atanasio. — TEs., 7 (1963), 681-704.
- 1065 **Giuseppe del Cuore I di Maria.** Una grande figura de la escuela mística carmelitana. El P. Alessandro di S. Francesco. — MonC., 70 (1962), 315-366.
- 1066 **Gutiérrez, P. G.** La vida espiritual en los escritos de Sto. Tomás de Villanueva. — RAE., 4 (1963), 197-220.
- 1067 **Jiménez Duque, B.** El sacerdote según Santa Teresa. — REsp., 22 (1963), 813-833.
- 1068 **Jiménez Duque, B.** Espirituales españoles. — Salm., 10 (1963), 339-362.
- 1069 **Jorge, E.** La visión intelectual de Cristo en Santa Teresa de Ávila. — Man., 35 (1963), 133-144.
- 1070 **Lecaurieux, P. M.** Há 150 Anos: Frederico Ozanam em seu Tempo. — Vo., 57 (1963), 256-269.
- 1071 **Llomas, J.** Trayectoria de la espiritualidad agustiniana en la Orden de San Agustín. — RAE., 4 (1963), 115-122.
- 1072 **López Igar, J. J.** Ideas de Santa Teresa sobre la melancolía. — REsp., 22 (1963), 432-443.
- 1073 **Martins, M.** Bernarda de Brihuega, compilador do "Livro e Legenda que fala de todos los feitos e paixões dos Santos Mártires". — Bra., 76 (1963), 411-423.
- 1074 **Mercês de Mela, C.** A actualidade de Santa Teresa de Ávila. — Bro., 76 (1963), 400-410.
- 1075 **Muñoz Alansa, A.** Concepto del mundo y de las cosas en Teresa de Jesús. — REsp., 22 (1963), 489-498.
- 1076 **Muñoz Alansa, A.** Espiritualidad agustiniana. — Aug., 8 (1963), 163-170.
- 1077 **Muñoz Alansa, A.** La espiritualidad seglar y Teresa de Jesús. — Aug., 8 (1963), 459-474.
- 1078 **Nazario de Santa Teresa.** El espíritu teresiano desde una antropología de la infancia y de la juventud. — REsp., 22 (1963), 462-481.
- 1079 **Olazarán, J.** Notas sobre espiritualidad tridentina. — Man., 35 (1963), 203-224.
- 1080 **Ortega, A. A.** La espiritualidad teresiana en su situación histórica. — REsp., 22 (1963), 578-584.
- 1081 **Ota de los Angeles.** La literatura espiritual entre los carmelitas descalzas de Polonia (1606-1864). — ManC., 70 (1962), 399-414.
- 1082 **Pascual de Aguilar, J. A.** La liturgia en la espiritualidad teresiana. — Arb., 55 (1963), 34-62.
- 1083 **Prijatelj, F.** Antinomia. Conciencia del propio valer - Humildad en el Epistolario Teresiano. — ManC., 71 (1963), 45-88; 213-254; 367-391.
- 1084 **Raf Ceballos, J.** La estructura del alma según Santa Teresa. — REsp., 22 (1963), 413-431.
- 1085 **Rubia, F.** Doctrina espiritual del religioso agustino P. Antonio de San Román. — RAE., 4 (1963), 399-418.
- 1086 **Ruiz Jurado, M.** La penitencia en los Padres del desierto, según Casiano. — Man., 35 (1963), 187-202.

- 1087 **Sala Molíns, L.** Mystique bysantine et mystique lullienne: Raymond Lulle et Gregorie Palamas. — EstL., 7 (1963), 53-74.
- 1088 **Santiago de San José.** El apostolado de la pluma en el Carmen Descalzo en su primer siglo. — REsp., 22 (1963), 87-102.
- 1089 **Santiago de San José.** La esperanza como virtud y como actitud en la doctrina de Santa Teresa. — REsp., 22 (1963), 668-680.
- 1090 **Segunda de Jesús.** Doctrina teresiana del amor al prójimo. — REsp., 22 (1963), 637-667.
- 1091 **Sasa, J. F.** La creación espiritual de San Francisco de Asís. — Crit., 36 (1963), 215-216.
- 1092 **Trapiella, J. G.** El amor de Dios en los escritos de San Juan. — VyV., 21 (1963), 257-279.
- 1093 **Villosante, L.** Doctrina de San Pedro de Alcántara sobre la oración mental. — VyV., 21 (1963), 207-255.

7 ESPIRITUALIDAD DE LA COMPAÑIA

- 1094 **De Gennara, G.** La expresión literaria mística del Diario espiritual ignaciano. — Man., 35 (1963), 25-46.
- 1095 **Juarras Fernández, G.** Las disposiciones generales de la perfección en la conversión de Ignacio de Loyola. — Burg., 4 (1963), 295-330.
- 1096 **Marín, F.** Fondo escriturario del Principio y fundamento. — Man., 35 (1963), 241-250.
- 1097 **Ruiz Jurada, M.** En torno a la gracia de acatamiento amoroso. — Man., 35 (1963), 145-154.
- 1098 **Salaguren, C.** La cristología del P. Teilhard de Chardin y el principio y fundamento de S. Ignacio. — Man., 35 (1963), 5-24.
- 1099 **Landoña, F.** Controversia teológica en torno a la espiritualidad Jesuítica. — EX., 13 (1963), 3-34.

8 ESCRITOS

- 1100 **Munda, A.** Manuscritos de Carmelitas Descalzos en la Biblioteca de Montserrat. — MonC., 71 (1963), 91-98.
- 1101 **Simeón de la Sagrada Familia.** Ediciones italianas de San Juan de la Cruz en los últimos cincuenta años. — MonC., 71 (1963), 271-277.
- 1102 **Simeón de la Sagrada Familia.** ¿Aravalles, Doria, o San Juan de la Cruz? De nuevo sobre la autenticidad sanjuanista de los "Avisos para después de profesos". — MonC., 71 (1963), 435-484.

9 ACTUALIDADES

- 1103 **Marán, J.** Bibliografía sobre la espiritualidad de San Agustín (1946-1954). — RAE., 4 (1963), 429-446.
- 1104 **Van Luijk, P. B.** Intraducción bibliográfica a la espiritualidad de los Ermitaños de San Agustín. — RAE., 4 (1963), 284-314.

IX HISTORIA

1 ARQUEOLOGIA CRISTIANA

- 1105 **Segunda de Jesús.** Naturaleza, formas, amplitud y leyes del apostolado. — REsp. 22 (1963), 11-29.

2 PADRES

- 1106 **Alvarez Turienzo, S.** El teocentrismo agustiniano como supuesto de una filosofía del espíritu. — CdD., 176 (1963), 5-34.
- 1107 **Capánaga, V.** El Problema de la comunicación de las conciencias en San Agustín. — Aug., 8 (1963), 575-581.
- 1108 **de P. Sala, F.** Una carta cristiana consolatoria. — StudP., 2 (1963), 85-96.
- 1109 **de Urmeneta, F.** San Agustín ante su comentarista Luis Vives. — Aug., 8 (1963), 519-534.
- 1110 **Martínez, M.** Teología de la luz en Orígenes ("De Principiis" e "In Iohannem"). — MiCo., 39 (1963), 69-208.
- 1111 **Martins, M.** O Pseudo-Mellitus, em Medievo-Português. — Bro., 77 (1963), 307-317.
- 1112 **Marón, J.** La mariología de San Agustín a través de la bibliografía. — RET., 23 (1963), 333-366.
- 1113 **O'Callaghan, J.** El nombre de Dios en las cartas cristianas griegas del siglo VI. — StudP., 2 (1963), 97-124.
- 1114 **Oroz, J.** San Agustín y la cultura clásica. — Aug., 8 (1963), 5-20.

4 ERRORES, HEREJIAS, CISMA: SIGLOS I-VII

- 1115 **Barbera de Aguilera, A.** El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social? — CHE., 37-38 (1963), 5-41.
- 1116 **Da Cunha Rodrigues, M. R.** O Manafisismo no reinado de Justiniano (527-565). — RH., 27 (1963), 63-100.
- 1117 **García, C.** Caridad con verdad, metas del Concilio. — RAE., 4 (1963), 5-16.
- 1118 **Rodríguez, F.** El procedimiento de votación en el tercer Concilio de Constantinopla (7/III/681). — Burg., 4 (1963), 275-294.

5 MEDIEVALES: TEOLOGOS

- 1119 **Garcías Palau, S.** El tratado "De Spiritus Sancti Mystagogia" de Focio, en el "Liber de Quinque Sapientibus" del Bto. Ramón Llull. — RET., 23 (1963), 309-332.
- 1120 **Theodor, E.** Crônicas universais na Alemanha Medieval. — RH., 27 (1963), 341-348.

6 MEDIEVALES: ERRORES, HEREJIAS, CISMA

- 1121 **Gámez Moriana, A.** El pensamiento eclesiológico de Pierre d'Ailly. — ACFS., 3 (1963), 1-43.
- 1122 **Osuna, A.** El cisma griego y la teología del siglo XIII. — CiTom., 90 (1963), 263-284.

7 RENACIMIENTO Y EDAD MODERNA: TEOLOGOS

- 1123 **Amigó, F.** Algunas herejías matrimoniales, según Alfonso de Castro. — VyV., 21 (1963), 185-206.
- 1124 **González-Bardallama, N. G.** El ministro de la palabra, según la doctrina de Fray Luis de Granada. — RET., 23 (1963), 61-75.
- 1125 **Leite, A.** A reforma tridentina. — Bro., 77 (1963), 504-514.
- 1126 **Maldonado Arenas, L.** El legado inmediato del pasado en la teología de Gabriel Vázquez. — ScriptV., 10 (1963), 300-321.

- 1127 **Olazarán, J.** Adriano VI y los fines conciliares de Trento. — RyF., 167 (1963), 459-476.

8 RENACIMIENTO Y EDAD MODERNA: ERRORES

- 1128 **Brovo, F.** Formación de la doctrina de Lutero sobre el sacerdocio común a los creyentes desde 1512 a 1523. — ScriptV., 10 (1963), 46-90.
 1129 **de la Pinta Llorente, M.** Una calificación general sobre las doctrinas de los alumbrados. — CDD., 176 (1963), 96-106.
 1130 **Longhurst, J. E.** Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara. — CHE., 37-38 (1963), 356-371.
 1131 **Witthous, C.** Las fuentes de la Confesión de Augsburgo. — Ek., 13 (1963), 24-29.

9 SIGLOS XIX Y XX: TEOLOGOS, MAGISTERIO

- 1132 **Auzo, N. T.** Los prelados argentinos ante el Concilio Vaticano I. — EstBA., 544 (1963), 272-278.
 1133 **Gómez-Heros, J. M.** La constitución "Dei Filius" y la teología del cardenal J. B. Franzelin. — RET., 23 (1963), 451-488.

10 SIGLOS XIX Y XX: ERRORES

- 1134 **Anónimo.** El pensamiento teológico en la América Latina. — CuTe., 46 (1963), 75-85.
 1135 **Borth, K.** La Iglesia, congregación viviente. — CuTe., 47 (1963), 153-161.
 1136 **Gobos, R.** Clave teológica para la inteligencia de la Eclesiología protestante. — Salm., 10 (1963), 161-241.
 1137 **McGlashan, R.** La conversión. — CuTe., 45 (1963), 3-17.
 1138 **Marcellus Kik, J.** La unidad del Espíritu. — PenCr., 37 (1963), 22-26.
 1139 **Meyer, F.** Culta y Liturgia. — Ek., 13 (1963), 15-23.

11 TEOLOGIA ORIENTAL

- 1140 **Leite, A.** Os cristãos orientais. — Bro., 76 (1963), 523-533.

13 TEOLOGIA DE LA HISTORIA

- 1141 **Copánoga, V.** La dinámica agustiniana de la Historia según Christopher Dawson. — Aug., 8 (1963), 235-240.

14 ACTUALIDADES

- 1142 **Alvórez Bolodo, A.** Miscelánea ecuménica. — EstEc., 38 (1963), 349-374.
 1143 **Anónimo.** Balance de la segunda etapa del Concilio. — RyC., 8 (1963), 467-472.
 1144 **Anónimo.** La carta del Cardenal Montini sobre la primera sesión del Concilio. — OCat., 6-II (1963), 335-351.
 1145 **Anónimo.** Concilio: balance de una etapa. — Men., 116 (1963), 42-45.
 1146 **Anónimo.** Concilio Vaticano II. — Crit., 36 (1963), 252-263; 339-345; 377-381; 454-457; 494-497; 535-542; 616-620; 698-700; 732-736; 766-768; 774-784; 816-827.
 1147 **Anónimo.** Los cristianos no católicos y el Concilio. — Lu., 12 (1963), 170-176.

- 1148 **Anónimo.** Informaciones del Concilio. — ICI., 202 (1963), 4-14.
- 1149 **Anónimo.** Matices y luces del Concilio. — R y C., 8 (1963), 3-8.
- 1150 **Anónima.** Na Majestade do Trono Pontifício: Paulo VI e a Herança Apostólica de João XXIII. — Ve., 20 (1963), 135-140.
- 1151 **Anónima.** Para seguir la segunda sesión. — ICI., 201 (1963), 1-44.
- 1152 **Anónima.** Primeros ecos de un Concilio. — Crit., 35 (1963), 123-126.
- 1153 **Anónimo.** Resultados positivos de la primera sesión del Concilio. — CrM., 8 (1963), 245-255.
- 1154 **Anónima.** Si alguna culpa se nos puede imputar. — Reun., 8 (1963), 243-249.
- 1155 **Anónima.** Trabajos conciliares de la intersesión. (La tercera sesión de la Comisión de coordinación). — Lu., 12 (1963), 368-369.
77 (1963), 497-503.
- 1156 **Antunes, M.** O Concilio de Trento na perspectiva do Vaticano II. — Bro.,
- 1157 **Blajat, J.** La información del Concilio. — RyF., 167 (1963), 423-430.
- 1158 **Baguñá, J. M.** El concilio día a día. — OCat., 6-I (1963), 31-66.
- 1159 **Brechet, R.** Teólogos en busca de la Iglesia. — EstBA., 549 (1963), 667-678.
- 1160 **De Castro, L.** O Concilio Vaticano II - A reforma da Cúria Romana. — Bro., 77 (1963), 426-440.
- 1161 **Elizalde, I.** La Iglesia, tema central y coordinador. — HyD., 39 (1963), 845-853.
- 1162 **Fernández, F.** El Concilio Vaticano II. — RyC., 8 (1963), 389-416.
- 1163 **Furlan, O.** Vaticano II. Teología para la Pastoral. — REcB., 23 (1963), 700-713.
- 1164 **Giaquinta, C. J.** La voz del Oriente a la hora del Concilio. — Teol., 1 (1963), 162-180.
- 1165 **Iturriaz, J.** Crónica Conciliar. — RyF., 168 (1963), 345-368; 453-482.
- 1166 **Iturriaz, J.** "Pacem in Terris". Paz en la tierra. — RyF., 167 (1963), 565-580.
- 1167 **Javierre, J. M.** La IV Asamblea de Fe y Constitución en Montreal (Julio 1963. — RET., 23 (1963), 427-450.
- 1168 **Lacueva, F.** Un teólogo opina sobre el II Concilio Vaticano. — PenCr., 10 (1963), 308-313.
- 1169 **Laurentin, R.** El Concilio, cambio de rumbo de la Iglesia. — Crit., 36 (1963), 686-693.
- 1170 **Margerie, B.** "Pacem in Terris". — REcB., 23 (1963), 289-314.
- 1171 **Ovieda, C.** La Santa Sede y la emancipación de los pueblos africanos. — FiTer., 10 (1963), 19-34.
- 1172 **Valadão, H.** Joannes XXIII, Pater et Magister Gentium. — Ve., 20 (1963), 141-148.
- 1173 **Velasa, A.** Pio XII e os judeus. — Bro., 77 (1963), 270-279.
- 1174 **Vigano, E.** El 20 de noviembre. — TyV., 4 (1963), 94-104.

X PASTORAL

1 GENERALIDADES

- 1175 **Baff, L.** Problemas pastorais da Una Sancta. — REcB., 23 (1963), 718-740.
- 1176 **Gallinger, J.** Situación de la pastoral de hoy. — ViPast., 20 (1963), 4-12.
- 1177 **Hernández, J.** El nuevo catecismo, ¿va a ser el definitivo — S., 21 (1963), 449-453.
- 1178 **Huerga, A.** La misión pastoral de los obispos vista por el Dr. Angélico. — TEsp., 7 (1963), 641-680.

- 1179 **Illich, I.** El clero norteamericano y latinoamérica. — Crit., 36 (1963), 213-214.
- 1180 **Iribarren, J.** Dos modos de actuación sobre las masas. Propaganda y apostolado. — RyC., 8 (1963), 331-356.
- 1181 **Leclercq, J.** La Iglesia en el siglo XX. Retorno a Cristo. — Crit., 36 (1963), 326-328.
- 1182 **Martínez Alcoide, J.** La verdad y la caridad ante el fin principal del Concilio Vaticano II. — TEsp., 7 (1963), 13-48.
- 1183 **Mtz. de Lohidolgo, J.** La predicación homilética: su modo de ser. — S., 21 (1963), 60-67.
- 1184 **Velasco, C.** El orgullo colectivo. — S., 21 (1963), 157-164.

2 SOCIOLOGIA RELIGIOSA

- 1185 **Alessondri, G.** La iglesia en la ciudad. — HyD., 39 (1963), 899-905.
- 1186 **Donini, A.** Un análisis para el futuro del catolicismo argentino. — EstBA., 549 (1963), 651-657.
- 1187 **Golileo, S.** Reflexiones sobre la Iglesia latinoamericana de frontera adentro. — Crit., 36 (1963), 531-534.
- 1188 **Mesa, C. E.** La Iglesia en Iberoamérica. — UnA., 40 (1963), 581-606.
- 1189 **Quiros, R. G.** Sociología y pastoral. — PP., 73 (1963), 5-14.
- 1190 **Sanin, R.** Vitalidad de la Iglesia en Latinoamérica. — EstBA., 546 (1963), 427-430.

4 PASTORAL DOCTRINAL

- 1191 **Anónimo.** Del Egipto a la Tierra Prometida. — Did., 17 (1963), 165-183.
- 1192 **Anónimo.** Esquema para guiar y dialogar una confirmación. — PP., 73 (1963), 15-28.
- 1193 **Anónimo.** Jesucristo nos revela que Dios es nuestro padre. — Did., 17 (1963), 148-164.
- 1194 **Anónimo.** Lecciones bíblicas: Orientaciones generales. — Did., 17 (1963), 8-22.
- 1195 **Anónimo.** Los primeros once capítulos del Génesis. — Did., 17 (1963), 23-36.
- 1196 **Anónimo.** Poder episcopal - Argumento de ultratumba. — Did., 17 (1963), 37-41.
- 1197 **Didonet, F.** Pastoral de Evangelização. — REcb., 23 (1963), 3-12.
- 1198 **García Morro, N.** Fidelidad a la pedagogía de Dios. — Did., 17 (1963), 5-7; 143-147.
- 1199 **García Morro, N.** Fidelidad al sujeto. — Did., 17 (1963), 226-236.
- 1200 **Grosso, D.** La catequesis hoy en el mundo. — ViPast., 18 (1963), 12-17.
- 1201 **Lorios, A.** La adaptación, problema fundamental de la catequesis. — S., 21 (1963), 82-88.
- 1202 **Valla, H. J.** Enseñémosles a santiguarse. — Did., 17 (1963), 1-4.
- 1203 **Valla, H. J.** Conectar al educando con Jesucristo. — Did., 17 (1963), 129-134.
- 1204 **Varios.** La enseñanza religiosa. — Inc., 4 (1963), 675-710.
- 1205 **Varios.** El sacramento de la penitencia. — Did., 17 (1963), 259-334.

5 MISIONES

- 1206 **Comblin, J.** ¿Qué es una misión? — TyV., 4 (1963), 11-31; 82-93.
- 1207 **Moreno, A.** Fundamentos teológicos de la Misión. — PP., 75 (1963), 7-14.
- 1208 **Suenens, C.** La Iglesia en estado de misión. — CrM., 8(1963), 472-477.

6 PASTORAL PARROQUIAL

- 1209 **Capaverde, L.** A paróquia. — Ver., 8 (1963), 263-268.
 1210 **Larrain, G.** La parroquia y el apostolado de los laicos. — PP., 74 (1963), 3-15.
 1211 **Rossi, J. J.** Renovación y aspectos de la catequesis parroquial. — Crit., 36 (1963), 206-212.

7 ORGANIZACIONES

- 1212 **Anónimo.** El apostolado intelectual. Cómo organizarlo. — CrM., 8 (1963), 216-244.
 1213 **Anónimo.** Plan y programa del Seminario Nacional de Catequesis. — Did., 17 (1963), 42-45.
 1214 **Penha, P. J.** A paróquia comunitário e o escotismo. — Vo., 57 (1963), 429-439.

8 PASTORAL LITURGICA

- 1215 **Leclercq, J.** La Iglesia en el siglo XX. El sacrificio eucarístico. — Crit., 36 (1963), 607-609.

9 DIRECCION ESPIRITUAL

- 1216 **Imizcoz Barriola, J. M.** El diálogo en la dirección espiritual de los seminaristas. — Sem., 9 (1963), 209-226.
 1217 **Meseguer, P.** Religiosidad auténtica y religiosidad del escrupuloso. — RyF., 167 (1963), 609-622.

10 PROBLEMAS VOCACIONALES

- 1218 **Anónimo.** Pastoral de las vocaciones. — ViPast., 18 (1963), 18-21; 20 (1963), 18-22.
 1219 **Bortoni, S.** El discernimiento de las vocaciones. — Sem., 9 (1963), 23-44.
 1220 **Esquerda, J.** La figura del Obispo. — S., 21 (1963), 197-201.
 1221 **Galdós, I.** Examen vocacional al finalizar las humanidades. — Sem., 9 (1963), 107-120.
 1222 **González, S.** Material para una semana de pastoral vocacional. — RPJ., 45 (1963), 19-21.
 1223 **Morán, J. M.** Cultura y vocación sacerdotal. — Sem., 9 (1963), 7-22.
 1224 **Panebianco, P. C.** Cómo plantear el problema vocacional. — ViPast., 18 (1963), 22-26.
 1225 **Sánchez U.** ¿Disciplina diferencial en el Seminario Mayor? — Sem., 9 (1963), 67-100.
 1226 **Sanchís, A.** Acotaciones sobre pastoral de la vocación. — TEsp., 7 (1963), 735-748.
 1227 **Sons Vilo, J.** Reflexiones sobre pastoral de las vocaciones. — Sem., 9 (1963), 101-106.

11 PASTORAL ESPECIAL

- 1228 **Vorios.** El nuevo camino de salvación. — Did., 17 (1963), 69-84.
 1229 **Zapico, M.** La Iglesia ante los problemas educacionales de la nueva sociedad. — CiTom., 90 (1963), 81-114.

- 1230 **Zavallani, R.** Apuntes para una pedagogía de la vocación. — *Sem.*, 9 (1963), 45-66.
- 1231 **Anónimo.** O opostolado dos leigos como profissão no Brasil. — *EstRG.*, 90 (1963), 74-82.
- 1232 **Marañón, G.** Iniciación de los niños en la Misa. — *S.*, 21 (1963), 115-123.
- 1233 **Mtz. de Aguirre, L. M.** El sacerdote rural ante la emigración. — *S.*, 21 (1963), 77-81.
- 1234 **Placer, F.** Urgencia de apóstoles segloros. — *S.*, 21 (1963), 442-448.
- 1235 **Vázquez, J. M.** El apostolado en los suburbios. — *HyD.*, 39 (1963), 609-614.

12 PASTORAL MATRIMONIAL Y FAMILIAR

- 1236 **Ferraris, G.** Para una catequesis familiar. — *Men.*, 116 (1963), 15-19.
- 1237 **Lonfranchi, M.** Vocación y misión educadora del padre de familia. — *EstBA.*, 543 (1963), 169-174.
- 1238 **Susín, R.** Ideas para hablar de la vocación matrimonial. — *RPJ.*, 45 (1963), 10-14.

13 EJERCICIOS ESPIRITUALES

- 1239 **Morán y Niña, PP.** Ejercicios espirituales agustinianos. — *RAE.*, 4 (1963), 17-52; 221-253.
- 1240 **Tena, P.** Ejercicios espirituales para sacerdotes. — *Sem.*, 9 (1963), 121-126.
- 1241 **Zubeldía, F.** Ejercicios Espirituales para estudiantes no-cristianos en la India. — *CrM.*, 8 (1963), 444-448.

14 NO-CATOLICOS

- 1242 **Artiles, M. F. y Rossi, J. J.** Encuentro de católicos y protestantes sud-americanos. — *Crit.*, 36 (1963), 333-334.
- 1243 **Baraúna, G.** Movimento Mariano e Movimento Ecumênico: Antonomia ou Harmonia? — *RECB.*, 23 (1963), 333-368.
- 1244 **Brissan, P. V.** El protestantismo en América Latina. — *Crit.*, 36 (1963), 489-493.
- 1245 **Burgas, J. M.** Perspectivas ecuménicas del nuevo Pontificado. — *Reun.*, 8 (1963), 211-216.
- 1246 **Lercaro, C.** Pastoral que hoy seguir en un ambiente comunista. — *CrM.*, 8 (1963), 418-431.
- 1247 **Matthei, M.** Redescubrimiento de la vida religiosa comunitaria en el protestantismo. — *TyV.*, 4 (1963), 105-112.
- 1248 **Nicalau, M.** Seis puntos para soldar la desunión de los cristianos. — *Reun.*, 8 (1963), 203-210.
- 1249 **Salla, S., Sadarnil, M. y Arrieta, R.** El Culto Protestante. — *RLA.*, 23 (1963), 7-220.
- 1250 **Tarnquist, G.** El papel del confesionalismo en el movimiento ecuménico de América Latina. — *Ek.*, 10 (1962), 3-16.

15 PASTORAL EN MEDIOS INTELECTUALES Y OBREROS

- 1251 **Anónimo.** Función de la Universidad Católica en el mundo de hoy. — *EstBA.*, 550 (1963), 755-760.

- 1252 **Eiletz, S.** La política familiar soviética y sus consecuencias. — EstBA., 543 (1963), 183-192.
 1253 **Lercara, C.** Pastoral que conviene seguir en los ambientes comunistas. — CrM., 8 (1963), 522-535.
 1254 **Sigrist, H.** Programa del comunismo. — PenCr., 10 (1963), 102-108.
 1255 **Tavares de Miranda, M. C.** Relações entre o intelectual católico e a universidade católica. — Symp., 5 (1963), 158-174.
 1256 **Vega, A.** La universidad como misión apostólica. — RyC., 8 (1963), 9-13.
 1257 **Vetrana, V.** Universidad y Teología. — Crit., 36 (1963), 372-375.
 1258 **Wechlan, D.** Visitar a los feligreses. — S., 21 (1963), 165-169.

16 INSTRUMENTOS DE APOSTOLADO

- 1259 **Alfrink, B.** Misión de la prensa católica. — Crit., 35 (1963), 6-8.
 1260 **García Escudera, J. M.** Hacia un cine en el que esté Dios. — RyC., 8 (1963), 177-186.
 1261 **Grandinetti, H. N.** Diario del primer Seminario OCIC para América Latina. — EstBA., 544 (1962), 279-286.
 1262 **Jaos, J.** Cómo organizar un programa religiosa regular de radio. — CrM., 8 (1963), 327-340; 432-443.
 1263 **Vaca, C.** El matrimonio y el cine. — RyC., 8 (1963), 187-210.

17 ACTUALIDADES

- 1264 **Anónimo.** Reflexiones sobre la Iglesia latinoamericana de fronteras adentro. — PP., 76 (1963), 4-18.
 1265 **Spiazzi, R. M.** La religión católica en la vida de las naciones. — OCat., 6-I (1963), 385-399.
 1266 **Varios.** Experiencias y métodos de apostolado. — CrM., 8 (1963), 109-161.

XI LITURGIA

1 DOCTRINA

- 1267 **Carvajal, J.** Antífonas marianas. — S., 21 (1963), 206-211.
 1268 **Fransen, P.** Implicaciones teológicas de las discusiones sobre la liturgia. — OCat., 6-I (1963), 414-431.
 1269 **Nicolau, M.** El concilio Vaticano II y la renovación litúrgica. — RyF., 167 (1963), 249-262.
 1270 **Vagaggini, C.** Los principios generales de la Reforma Litúrgica aprobados por el Concilio. — ViPast., 17 (1963), 11-16.

3 RITOS DIVERSOS

- 1271 **Leite, A.** As Crisandades orientais. — Bro., 77 (1963), 64-75.
 1272 **Martín Patina, J. M.** El breviarium Mozárabe de Ortiz. — MiCo., 40 (1963), 205-298.

4 SACRAMENTOS

- 1273 **García Frantauro, J. M.** Cambios en la penitencia. — S., 21 (1963), 212-215.

5 MISA

- 1274 **Vlasman, G.** O mistério interno e a forma externa da celebração eucarística. — REcB., 23 (1963), 582-611.

8 OFICIO DIVINO

- 1275 **Cormelo de lo Cruz.** El reza del Oficio Divina fuera del Cara y el Matu Propria "Sacram Liturgiam". — ManC., 71 (1963), 521-534.

9 MOVIMIENTO LITURGICO

- 1276 **Gorcío Frontouro, J. M.** Refarma de la Liturgia. — S., 21 (1963), 106-114.
 1277 **Rodhain, J.** Función paralitúrgica par el Cancilia Ecuménica Vaticano Segunda. — Did., 17 (1963), 46-49.

10 ARTE SAGRADO

- 1278 **de Hornedo, R. M.** Arte e imagen sacra. — RyF., 168 (1963), 295-306.
 1279 **de Hornedo, R. M.** Prayección de Trenta en el arte español. — RyF., 168 (1963), 439-452.

XII MISIONOLOGIA

2 TEOLOGIA MISIONAL

- 1280 **Anónimo.** ¿"Naturalizar" el cristianismo? Encuesta y contraversia en Asia. — ICI. (1963), 17-29.
 1281 **Grasso, D.** Necesidad de la evongelización. — CrM., 8 (1963), 458-467.
 1282 **Moya, R. R.** Las misiones a la hora del Concilio. — TEsp., 7 (1963), 507-518.

3 ESTUDIOS MISIONOLOGICOS

- 1283 **Anónimo.** El parvenir de las misiones. — ICI., 199 (1963), 15-27.
 1284 **Anónimo.** La Iglesia en Uganda. — OCat., 6-I (1963), 263-266.
 1285 **Anónimo.** La situación actual en China. — OCat., 6-I (1963), 66-82.
 1286 **Anónimo.** Los cristianos en Israel. — PenCr., 10 (1963), 109-111.
 1287 **Anónimo.** Nueva enjuiciamiento de la misión histórica del cristianismo en Rusia. — OCat., 6-I (1963), 432-437.

4 HISTORIA

- 1288 **Almoino, J.** La primera "Dactrina" para Indias. — RHA., 53-54 (1962), 75-98.
 1289 **José de Jesús Crucificado.** Los Carmelitas Descalzos en el Congo. — ManC., 71 (1963), 393-433.

6 PASTORAL MISIONERA

- 1290 **Do Silvo, A.** Perspectivas misionárias moçombicanos. — Bro., 77 (1963), 515-523.

7 COOPERACION MISIONAL

- 1291 **de Unciti, M.** Diácesis misianeras y misiones diocesanas. — OCat., 6-I (1963), 353-366.

EDITORIALES

AGUILAR, Córdoba 2100, Buenos Aires, Argentina.
 ALBER, Hermann Herder Strasse 4, Frelburg (Breisgau), Alemania.
 ALDECOA, Diego de Siloe 18, Burgos, España.
 ALSATIA, 10 rue Bartholdi, Colmar (Haut-Rhin), Francia.
 AMITIES SPIRITUELLES, 5 rue de Savoie, París (VI), Francia.
 AUBIER, 13 quai de Conti, París (VI), Francia.
 AUGUSTINUS, Cea Bermúdez, 59, Madrid, España.
 BAC, Mateo Iturria 15, Madrid, España.
 BEAUCHESNE, 117 de Rennes, París (VI), Francia.
 BENEDICTINAS Edic., Apartado 105, Cuernavaca, Morelos, México.
 BENZIGER, Einsiedeln, Suiza.
 BERCHMANSKOLLEG, 13 (b) Pullach bei München, Alemania.
 BONUM, Maipú 859, Buenos Aires, Argentina.
 BROTERIA, R. Maestro Antonio Taborda 14, Lisboa-3, Portugal.
 CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, Bentley House, 200 Euston Road, London (N.W.1), Inglaterra.
 CASTERMAN, Tournai, Bélgica.
 CASULLERAS, Via Layetana 85, Barcelona, España.
 CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, 620 Michigan Ave. N. E., Washington, USA.
 CEDAM, Via Jappelli, 5, Padova, Italia.
 CISNEROS, San Buenaventura 1, San Francisco el Grande, Madrid, España.
 CHEVETOGNE, Prieuré Bénédicte d'Amay, Chevetogne, Bélgica.
 CHICAGO PRESS UNIVERSITY, Chicago 37, Illinois, U.S.A.
 DINOR, Manterola, 1, San Sebastián, España.
 DU CEDRE, 13 rue Mazarine, París (VI), Francia.
 DU CERF, 29 Bvd. de Latour-Maubourg, París (VII) Francia.
 DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, Duquesne University, Pittsburgh 19, Pa., U.S.A.
 DU SEUIL, 27 rue Jacob, París (VI), Francia.
 DELACHAUX ET NIESTLE, Neuchâtel, 4 rue de l'Hôpital, Suiza.
 DESCLEE DE BROUWER, 22 quai au Bois, Bruges, Bélgica.
 DESCLEE ET CIE., Editori Pontifici, Piazza Grazioli 4, Roma, Italia.
 DESCLEE ET CIE., Rue Barthélemy Frison 13, Tournai, Bélgica.
 DIFUSORA DEL LIBRO, Ballén 19, Madrid, España.
 ECHTER VERLAG, Würzburg, Echterhaus, Schliessfach 1066, Alemania.
 ELSEVIER, 110-112 Spuistraat, Amsterdam, Holanda.
 EDICIONES PAULINAS, Avda. San Martín 4350, Florida, Argentina.
 ESET, Seminario de Vitoria, Apartado 86, Vitoria, España.
 ESPASA CALPE, Tacuarí 328, Buenos Aires, Argentina.
 FABRIL, California 2098, Buenos Aires, Argentina.
 FAX, Calle de Zurbano 80, Madrid, España.
 FISCHER, 16 Frankfurt am Main, Falkensteiner Strasse 24, Alemania.
 FRANCKE, Bern, Bubenbergrplatz 6, Suiza.
 GABALDA, Rue Bonaparte 90, París (VI), Francia.
 GIUFFRE, Via Solferino 19, Milano (127), Italia.
 GLOBO, Caixa Postal 1520, Porto Alegre, Brasil.
 GREDOS, Benito Gutiérrez 26, Madrid 8, España.
 PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA, Piazza della Pilota 4, Roma, Italia.
 GUADARRAMA, Lope de Rueda, 13, Madrid.
 HAIN, Meisenheim-am-Glan, Alemania.
 HARPER & BROTHERS, 49 East 33rd Street, New York 16, U.S.A.
 HERDER, Avda. José Antonio 591, Barcelona, España.
 HERDER, Carlos Pellegrini 1179, Buenos Aires, Argentina.
 HERDER, Herman Herderstrasse 4, Freiburg (Breisgau), Alemania.
 HERDER, Via Macedonia 92, Roma (Appio), Italia.
 HERDER, 15 and 17 South Broadway, Saint Louis 2, Missouri, USA.
 HERDER, Wollzeile 33, Wien, Austria.
 HEROLD, Strozzigasse 8, Wien, Austria.
 HUEBER, Amalienstrasse 77/79, München, Alemania.
 INSTITUTO DE FILOSOFIA LUIS VIVES, Serrano 123, Madrid, España.
 KÖSEL, Kaiser Ludwigsplatz 6, München 15, Alemania.
 KNECHT, Liebfrauenberg 37, Frankfurt am Main, Alemania.
 LAMBERTUS, Postschliessfach 1026, Freiburg, Alemania.
 LA SICILIA, Via Catania 62, Messina, Italia.

- LETHIELLEUX, 10 rue de Casette, París (VI), Francia.
 LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCATNE, 9 rue de Vauquois, Blois, Francia.
 LITURGICAL PRESS, St. John's Abbey, Collegeville, Minnesota, U.S.A.
 LOHLE, Viamonte 795, Buenos Aires, Argentina.
 LONGMANS, GREEN AND CO., 6 and 7 Clifford Street, London W. 1, Inglaterra.
 LOYOLA UNIVERSITY PRESS, 3411 North Ashland Avenue, Chicago 13, Illinois, U.S.A.
 LUMEN VITAE, 184 rue Washington, Bruxelles, Bélgica.
 MAPPUS, 52, Av. Foch, Le Puy, Francia.
 MARIANUM, Viale Trenta Aprile, 6, Roma, Italia.
 MARQUETTE UNIVERSITY PRESS, 1131 West Wisconsin Ave., Milwaukee, Wisconsin, U.S.A.
 MARZORATTI, Via Privata Borromei, I B/7, Milano, Italia.
 MICHEL, 22 rue Huyghens, París XIVe, Francia.
 MINNESOTA UNIVERSITY PRESS, Minneapolis 14, Minnesota, U.S.A.
 MIRACLE, Aribau 179, Barcelona, España.
 MORCELLIANA, Via Francesco Crispi 2, Brescia, Italia.
 MÜLLER, Ernest-Thun-strasse 11, Salzburg, Austria.
 NAUWELAERTS, 2 place Cardinal Mercier, Louvain, Bélgica.
 NEWMAN PRESS, Westminster, Maryland, U.S.A.
 OCSI, Alfonso XI, 4, Madrid, 14, España.
 ORIENTALIA CRISTIANA, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, Roma, Italia.
 PAN AMERICAN UNION, Washington 6, D.C., U.S.A.
 PATTLOCH, Aschaffenburg, Alemania.
 PATMOS, Düsseldorf, Charlotetenstr. 80-86, Alemania.
 PAYOT, Boul. Saint Germain 106, París, Francia.
 PLON, 8 rue Garancière, París VI, Francia.
 PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 108 Boul. Saint-Germain. París (VI), Francia.
 PUSTET, Münchhausenstrasse 4, München, Obermenzing, Alemania.
 RAUCH, Innrain 6-8, Innsbruck, Austria.
 REVISTA DE OCCIDENTE, Bárbara de Braganza 12, Madrid, España.
 RHEIN, Zürich 8/32, Seefeldstr. 45, Suiza.
 SAL TERRAE, General Mola 31, Santander, España.
 SANSONI, Viale Mazzini 46, Firenze, Italia.
 SCHWANN VERLAG, Düsseldorf, Charlottenstrasse 80-86, Alemania.
 STYRIA, Schönaugasse 64, Graz, Austria.
 STANFORD UNIVERSITY PRESS, California, U.S.A.
 STELLA, Viamonte 1984, Buenos Aires, Argentina.
 SPES, 79 rue de Gentilly, París (XIII), Francia.
 SCHÖNINGH, Postfach 121, Paderborn, Alemania.
 TROQUEL, Avda. de Mayo 1275, Buenos Aires, Argentina.
 TYROLIA, Andreas Hofer Strasse 4, Innsbruck, Austria.
 VITA E PENSIERO, Piazza S. Ambrogio 9, Milano, Italia.
 WEWEL, Freiburg in Br., Weiherhorstr. 2, Alemania.

Librería Ed. Augustinus, Madrid. - Nicola Zanichelli, Bologna - Hermann & Cie., París - Atlas Publ. & Distr. Co. Ltd., London - Stechert-Hafner, Inc., New York - H. Bouvier & Co., Bonn a/Rh. - Gerold & Co., Wlen - Librairie Payot, S. A., Lausanne - F. Machado & Cía., Porto - The Maruzen Co., Tokyo.

SCIENTIA

REVISTA INTERNACIONAL DE SINTESIS CIENTIFICA

LA REVISTA QUE TRATA TODAS LAS CIENCIAS
(1963 - Año 57º)

Director: P. BONETTI

Comité Científico: G. ABETTI - G. B. BONINO - P. CALDIROLA - L. CALIFANO - R. CANESTRARI - G. COLONNETTI - B. DE FINETTI - M. GORTANI - G. LEVI DELLA VIDA - G. MONTALENTI - E. PADOA - V. SOMENZI - S. TONZIG.

"SCIENTIA" es la única Revista en su género que: Tiene una difusión mundial * trata los problemas más nuevos y fundamentales de todas las ramas del saber * se precia de tener entre sus colaboradores a los más ilustres Científicos de todo el mundo * publica los artículos en la lengua original de su Autor (español, italiano, francés, inglés y alemán). * Cada fascículo incluye un Suplemento conteniendo la traducción francesa íntegra de todos los artículos que en el texto están publicados en otra lengua que no sea la francesa.

Por estos motivos

"SCIENTIA" es del más grande interés por todos los estudiosos de todos los Países.

**Información, prospectos y cuadernos de muestra gratuitos
de años atrasados son remitidos contra envío a**

"SCIENTIA" - ASSO (Como, Italia)

**de 20 pesos en sellos - con preferencia de correo-aéreo - de su País,
para gastos de envío y franqueo.**

Para un fascículo del año en curso, sírvase remitir 120 pesos o suma equivalente en otra moneda, cantidad que será deducida del importe de su suscripción.

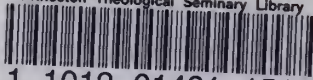
PRECIO DE LA SUSCRIPCION EN TODOS LOS PAISES: 15,50 U.S.A. DOLARES

Imprimi potest: H. Salvo, S.I., Praepositus Provincialis Argentiniensis —
Nihil obstat: M. A. Fiorito, S.I., censor deputatus ad hōc, apud S. Michaëlem,
30/VI/64

Registro de propiedad intelectual 760.050 — Queda hecho el depósito que
marca la ley 11.723.

16592TB 888
07-24-03 32180 XL

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1519

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY.

